# (الجزء الثالث)

من شرح التوضيح على
التنقيح لصدر الشريعة عبيدالله بن مسعود وعليه
التلويح للامام سعدالدين التفتازانى
وحاشية الفنرى على التلويح
وحاشية ملا خسرو وعبد
الحكيم عليه
أيضا

(تنبيه)

قد قدمنا فى أول صلب الصحيفة التلويح ويليه حاشية الفنرى
ثم يليه حاشية ملا خسرو وحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما
بجدول وفى أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح ويليه
حاشية المرجانى مفصولا بينهما بجدول


(الطبعة الاولى)
بالمطبعة الخيرية
لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب
سنة ١٣٢٢
هجريه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(فصل القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه أعم من القياس الخفي) فان كل قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفي أيضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب أصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفي (وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام) هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا في تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي (وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا) ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان أنكروه من حيث المعنى فباطل أيضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله فصل) في الاستحسان وهو في اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الادلة الاربعة على ما ستبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من أثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي عليه الصلاة والسلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الائمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة

(قوله اطلاق الاستحسان في دخول الحمام) من غير تعيين الاجرة وتقدير مدة اللبث فان القياس يأبى جوازه لكون مقدار الانتفاع مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك العين وهي الماء الحار والبارد والاجارة شرعت للانتفاع بالمنافع التي هي اعراض لكن جوزناه استحسانا للتعامل بالاجماع لقوله عليه الصلاة والسلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصح انه عليه الصلاة والسلام قال نعم البيت الحمام يزيل الدرن ويذكر النار والجهالة اذا لم تكن مفضية الى النزاع لا تفسد العقد والاجارة لاستهلاك العين تبعا للمنافع يجوز كاستئجار الكروم للسكنى وأكل الثمار (قوله وشرب الماء من يد السقاء الخ) أي من غير تقدير في الماء وعوضه (قوله من نجوم الكتابة) جمع نجم وهو في الاصل الكوكب الطالع ثم نقلوه الى الوقت لانهم يعرفون الاوقات بطلوع النجوم ومنه قول الشافعي أقل التأجيل نجمان أي شهران ثم سمي به الوظيفة التي تؤدى في الوقت المضروب وفي حديث

واما

وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف وأجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما يهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو اجماعا أو قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس

---

عمر انه حط من مكاتبه أول نجم عليه أي أول وظيفة من وظائف بدل الكتابة (قوله وأما من جهة المعنى) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قال والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع أما من جهة اللفظ فلانه اصطلاح وأما من جهة المعنى الخ (قوله هو العدول عن قياس الى قياس أقوى) فيه بحث لانه غير منعكس بخروج الاستحسان الذي هو عدول عن قياس المركبات كقول من قال مالي صدقة فان القياس لزوم التصدق بكل ماله ولكن استحسن تخصيصه بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة اذ لم يرد سوى مال الزكاة والى السنة كالعدول عن القياس في الاكل ناسيا الى السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام أطعمك الله وسقاك والعدول عنه في الاجارات في ترك تقدير الماء والسكون في الحمام وغير ذلك وأيضا يخرج منه الاستحسان المتروك بالقياس فان قلت كأنه أراد تعريف الاستحسان الاصولي الغالب قلت على خلاف الظاهر على ان الاستحسان الاصولي نفس القياس الخفي كما سيأتي لا العدول عنه الا أن يحمل على المسامحة (قوله ويدخل فيه التخصيص والنسخ) أي يلزم عليه أن يكون العدول من العموم الى الخصوص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا وليس كذلك وكذا يرد عليه العدول عن النص الى المفسر ومن النص الراجح الى المرجوح استحسانا وقد يقال مراده العدول عن مثل ما حكم به بالاجتهاد الى خلافه بالاجتهاد فلا يدخل فيه النسخ على ما عرف من أن النسخ بالاجتهاد والاجتهادي غير جائز ولا يخفى انه تخصيص لا يستفاد من التعريف (قوله وهو في حكم الطارئ) قيد الطارئ بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحساني لا ثبوته (قوله عن القياس فيما اذا قالوا) يعني فلا يلزم في مثله أن يكون الاستحسان قياسا او بالعكس (قوله أورد الى هذه التفاسير) أراد به ما عدا التفسير الاول (قوله وأجيب بانه الخ) فان قلت لا يصدق حينئذ ان وجه الاستحسان أقوى من نفس القياس وان كان القياس مع المعنى الآخر المضموم اليه أقوى (قوله أو قياسا خفيا) لو قال أو ضرورة لكان أحسن وأشمل لان الاستحسان أربعة أقسام كما ذكره المصنف (قال المصنف كالسلم) يعني ان القياس يأبى جواز السلم لانعدام المعقود عليه الا انه ترك

---

القياس الجلي ويعمل به اذا كان أقوى من القياس الجلي فلا معنى لانكاره (لانه اما بالاثر كالسلم

---

(قوله لكن الاطلاق في المتعين تعيين) حاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه نفي صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال في الصلاة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلاة تحكم والزام التعيين للمكلف ليس لتعيين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منه في ادائه لا جبرا وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ومن ينوي في رمضان صوما مطلقا أو واجبا آخر أو نفلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد صوم رمضان فصار عاصيا غير ممتثل للامر وقولكم المتوحد في البيت ينال باسم جنسه كزيد ينال يا حيوان ويا رجل ان أردتم ان ذلك فيما أراد بقوله يا حيوان زيدا مثلا فهو صحيح وليس نظيره

والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وذكروا له) أى للقياس الخفى (قسمين الاول ماقوى أثره) أى تأثيره (والثانى ماظهر صحته وخفى فساده) أى اذا نظرنا اليه بادنى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التامل علمنا انه فاسد (وللقياس) أى للقياس الجلى (قسمين ماضعف أثره وماظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجع على أول هذا) أى القسم الاول من الاستحسان وهو ماقوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الجلى وهو ماضعف أثره

واعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح (لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك) أى القسم الثانى من القياس وهو ماظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ماظهر صحته وخفى فساده

الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين وأما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص أو الاجماع (قوله وذكروا له قسمين) الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فسادها الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى مايقابله من القياس

بالاثر وهو قول الراوى ورخص فى السلم فان قيل هذا تخصيص العام بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ماليس عندك قلنا لما كونه تخصيصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر (قال المصنف والاجارة) يعنى ان القياس يأبى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم فى الحال اذ لا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتمل الاضافة كالبيع والنكاح الا انا تركناه بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اعطوا الاجير حقه قبل أن يجف عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد (قال المصنف وبقاء الصوم فى النسيان) يعنى ان الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم بالقياس لان الشئ لا يبقى مع وجود منافيه الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك فانما أطعمك الله وسقاك (قال المصنف وأما بالاجماع كالاستصناع) أى فيما فيه للناس تعامل مثل أن يعقد مع انسان على انه يصنع له خفا أو بين صفته ومقداره ولا يذكر له أجلا ويسلم اليه الدراهم أو لا يسلم فانه يجوز والقياس يأبى جوازه لانه بيع معدوم الحال حقيقة وهو معدوم وصفا فى الذمة ولا يجوز بيع شئ الا بعد تعينه أو ثبوته فى الذمة كما فى السلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور بالعقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير (قال المصنف كطهارة الحياض والآبار) يعنى ان القياس يأبى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليطهر وكذا الماء الداخل فى الحوض أو الذى ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس أيضا بملاقاة الماء فلا يزال يعود نجسا الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة أثر فى سقوط الخطاب (قوله الصحة تقارب الاثر) رد على صاحب الكشف حيث أورد أولا ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح لوجود قسم آخر لكل منهما غير القسمين أما فى القياس فالقياس الخالى عن معارضة الاستحسان خارج عنهما وأما فى الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع خارج ثم أجاب بان هذا التقسيم باعتبار التقابل فكان معناه وكل واحد منهما فى مقابلة الآخر على وجهين فاشار الشارح الى انه لا حاجة الى هذا التكليف لان الصحة تقارب الاثر أى قوة الاثر لانه اذا صح قوى أثره والضعف يقارب الفساد لانه اذا ضعف بمقابلة الآخر فسد فتكون القوة فى معنى الصحة فيتقابل الفساد الخفى ويكون الفساد فى معنى الضعف فيقابل القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس (قوله والمراد بظهور الصحة)

الا ان يريد بمطلق الصوم الذى هو متعلق النية صوما ما مع انه لا يتصور فى النية التى هى عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك وان أردتم انه فيما أراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاعمى يا رجلا خذ بيدى من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصده بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لا عن قصد اليه اذا الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد فى العبادة من الاختيار واختيار الاعم ليس اختيار الاخص بخصوصه واذا بطل فى المطلق بطل فى ارادة النفل أو واجب آخر بطريق الاولى لان الصحة بهما اغا هى باعتبار الصحة بالمطلق بناء على الغاء الزائد عليه فيبقى هو وربه يتأدى على ان فيهما صريح المخالفة بارادة غير رمضان نعم هذا يصح فى يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن أن يقال ان

والمراد

(فالاول) وهو أن يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس (كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا ههنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين) واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدرى خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا أوردت مثالا آخر وهو قوله (وكما اذا اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصفه لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا أوردت الاقسام

---

والمراد بخفاء الصحة في القياس الجلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم يكن للضرورة أو الاستقذار أو الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم أكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدي المأمور به بالاتيان بغير المأمور به أمرا جليا وعكسه أمرا خفيا اشتبه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكر ما بينهما من المناسبة أعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء

---

جواب عما يقال يلزم أن يكون أحد قسمي القياس استحسانا لخفاء أثره وأحد نوعي الاستحسان قياسا لظهور أثره (قوله وظاهر كلام فخر الاسلام الخ) حيث قال الاستحسان عندنا أحد القياسين لكنه سمي استحسانا اشارة الى انه الوجه الاولى في العمل وان العمل بالآخر جائز ورده شمس الائمة في أصوله بان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا انا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا انا استقبحنا ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معرض الاستحسان أصلا وأجاب عنه صاحب الكشف بتأويل كلام فخر الاسلام بان معنى قوله انه الوجه الاولى في العمل انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومعنى قوله ان العمل بالآخر جائز عند سلامته عن معارض الاستحسان الذي هو أقوى منه وأيد هذا التوجيه بتصريح فخر الاسلام بعده باسطر بما يوافق كلام شمس الائمة والى هذا أشار الشارح بقوله وظاهر كلام فخر الاسلام الخ (قوله نجس لا يطهر بالذكاة) وان ذكر في الهداية طهره (قوله وما يؤكل وهو نجس كاللحم الخ) نوقش فيه بان السبع لا يؤكل شيء منه وان أراد انه يؤكل من غيره فالجلد كذلك وأنت خبير بان المتبادر من الجلد ما من شأنه ان يدبغ فيخرج جلد الطيور وانه لا يؤكل عادة (قوله جاف لا رطوبة فيه) وهو طاهر من الميت فمن الحي أولى

المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا لرضائه من غير أن يخطر بباله صفة الفرضية وغيرها وفيه تأمل بعد (قوله فقال آخر يا انسان الخ) قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام يا انسانا اذ لا يبنى اسم الجنس فى النداء على الضم الا بعد القصد به وتعيينه بعين (قوله يكون صومه من زمان النية) ولو بعد الزوال قال العلامة السروجى رحمه الله التجزى فى النفل ليس قولا للشافعي بل نسب الى المروزى من أصحابه قال النووى اتفقوا على تضعيفه وقال الماوردى وأبو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين التجزى قول أحمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه الصلاة والسلام انى اذا صائم يقتضى انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهارا انما يؤجر عليه بالنية والامساك فى أول النهار قبل النية لم يقع مأجورا عليه فلا ينقلب مأجورا عليه لان النية انما تؤثر فى المستقبل لا فيما مضى والاستصحاب المعكوس باطل وفى التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى أول النهار أيضا وانه يكون صائما من أول اليوم وينال صوم الجميع كمن أدرك الامام فى الركوع وأورد عليه بانه يخالف ما ذهب اليه فى الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بلا نية وشيوعه فى جميع الاجزاء (قوله ولكنه ليس معيارا الخ) قيل عليه صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى قال السيد الشريف بل كما ينبغى لانه تصريح بعدم المانع يعنى لو تحقق المانع ههنا لكان شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفيا للمانع (قوله فى ان الكفار هل الخ) قيل ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها وأجيب بان الصحيح من

فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا أمر جلى تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلاتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا بعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفى بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة فى الصلاة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالركوع فى قوله تعالى وخر راكعا أى سقط ساجدا فهذا قياس جلى فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هى ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل فى الركوع فى الصلاة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغى أن لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة

(قوله وفيه نظر) قيل يمكن أن يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحة وخفاءها انما هو بالنسبة الى خفاء الفساد وظهوره لا بالنسبة الى ما يقابله من القياس ولا خفاء فى ظهور أمر القياس بناء على المناسبة بين الركوع والسجود فى اشتمالهما على التعظيم وفى خفاء أمر الاستحسان بناء على ان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينه لان أمر المناسبة جلى بالنسبة الى اقتضاء الامر بالشئ حسنه لذاته على ان النظر لو تم فى اندفاعه عما قاله من الاقرب نوع خفاء وأنت خبير بان مبنى النظر هو ان الاستحسان ههنا قياس خفى يقابل القياس الجلى الذى تسبق اليه الافهام لا على ان ظهور الصحة وخفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس فلا يدفع النظر بما قيل ثم لا يخفى ان خصوصية القياس الذى اعتبر فى القياس على ما ذكره من الاقرب أجلى من الذى اعتبره فى الاستحسان كما لا يخفى على المنصف (قوله ولهذا لا تلزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع) اعترض عليه بانا لا نسلم ان السجود لا يلزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام فى سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر صرح به فى القنية وأيضا لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز أن يكون المقصود التواضع بالسجود الذى هو غاية التواضع والتذلل والجواب عن الاول ان الرواية ناطقة به على قول أبى حنيفة فلا وجه لمنعه والكلام فى سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه فى هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو ينظر فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسها كمطلق الصلاة والصوم لما وجبا بالنذر يستدل به على ان صلاة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة لنفسها وان لم يجب بالنذر كمطلق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلاة غير مقصودة لذاتها وههنا مطلق السجود لما لم يجب بالنذر ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو المطلوب والجواب عن الثانى ان النصوص المذكورة فى مواضع السجدة نحو قوله تعالى وهم لا يستكبرون عن

الممكنة عقلا وقلت (وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة) وهي أن يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان أما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما اذا كانا ضعيفين فاما أن يسقطا أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان) أى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أى على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران أى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه (فالتعارض بينهما وبين أخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أى صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احداهما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيهما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع اتحاده ان أمكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن

---

الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات الضرعة وكالا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا بالمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا (قوله وبالتقسيم العقلي) ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار الاول فاما أن يكونا قويي الاثر أو ضعيفي الاثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لا في الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من انا سمينا ما ضعف أثره قياسا وما قوي أثره استحسانا وأما بالاعتبار

---

عبادة فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود المخالفة باظهار التواضع (قوله وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة الخ) هذا هو الاظهر وعن بعض المشايخ انه اذا تلا آية في غير الصلاة وركع تجزئه قياسا لان الركوع والسجود يتقاربان فينوب أحدهما عن الآخر ولا تجزئه استحسانا لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة (قوله متأدية بالركوع) اختلف في انه ركوع الصلاة أو ركوع على حدة والاكثرون على الاول ثم ان شمس الائمة ذكر في المبسوط ان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي أن يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع في موضع السجدة أجزأه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن السجدة نواها أو لم ينوها وفي المنية ترك سجدة التلاوة عن موضعها يجب سجدة السهو لانه أخر واجبا يجب وصله (قوله فانها مقصودة بنفسها كالركوع الخ) يعني ان ركوع الصلاة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالنيابة يخل بالجمع المأمور به بخلاف سجدة التلاوة مع ركوع الصلاة فانه لم يؤمر بالجمع بينهما ليخل النيابة به (قوله وبالتقسيم العقلي الخ) قال سراج الدين الهندي في شرح المغني بعد ان نقل هذا الكلام من النص وهذا كله غير ظاهر اما أولا فلانه لا ينطبق على أكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم أن يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام وكان الشارح أشار الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان الخ وأما ثانيا فلان هذا ليس بامر عقلي حتى يعتبر الاقسام التي تتأتى في العقل بل هذا أمر شرعي لا يعتبر الا ما اعتبره الشارع ولهذا شرطنا للتأثير الملاءمة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا فلا معنى لايراده ولهذا يحترز في ايراد نظائره والدليل على الحصر الاستقراء وهو كاف في مثل هذا الموضع (قوله الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام الخ) قيل الحماء

قياسا كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان أمكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا أو خفيا لانه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين استحسان كذلك (وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل أيضا) لانه لا يخلو اما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تأمل حق التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي الاثر وضعيفه لا يخلو من أحد هذه الاقسام قطعا (والمستحسن بالقياس الخفي يعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان في اختلاف الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع) أي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم

والثاني

---

الثاني فاما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس في الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها الصحته ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الاربعة وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الاثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع في ان تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكروا) هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضروري فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد التقسيمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو اجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يتعدى الى صورة أخرى لان من شأن القياس التعدية

---

باعتبار زعم المستحسن لا مطلقا وهكذا ضعف الاثر وقوته بالنسبة الى زعمه وحينئذ لا اشكال لان القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الاثر والخفي في زعمه خفي الصحة قوي الاثر فلا تخالف بين الكلامين وهذا انما يتم اذا لم يجتمع الخفاء مع الضعف بحسب الزعم والا فهو استحسان على ما ذكره المصنف قياس على ما ذكره فخر الاسلام فلا يتحد الكلامان وقد يقال ما ذكره فخر الاسلام باعتبار غالب الامر (قوله وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام الخ) أما الاول فلانه اعتبر الصحة الباطنة بناء على قضية كلية حيث قال بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم وأما

من المذهب ما ذهب اليه العراقيون من أصحابنا الحنفية بأنهم مخاطبون بالعبادات ومأمورون بادائها وعدم صحة العبادات منهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست بمحفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم كمن نذر صوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذى يعاضده الادلة من قوله تعالى يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت وغير ذلك فان الخطاب يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم للحرج وأما البحث بان التكليف لماذا التعذيبهم بتركها أو غير ذلك فمما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكت عنه السلف رحمهم الله (قوله وهو غير مذكور فى أصوله الامام فخر الاسلام) قيل عليه بل هو مذكور فى أواخر أصوله فى بيان الاهلية حيث قال الكافر أهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه أهل لادائها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس أسباب أهليه أحكام نعيم الآخرة ولم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وأجيب عنه بان المراد عدم الذكر مفصلا كما فى أصول السرخسى لا عدم الذكر مطلقا (قوله يفهم منه الخ) قال ابن الهمام هذا الترتيب لا يوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرائع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه تقديم الاهم فالاهم مع مراعاة التخفيف فى التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض الزكاة بعد الصلاة ولا قائل بان الزكاة انما تجب بعد الصلاة فى حق من آمن وعبارة الحديث فى الكتب الستة ان النبى صلى الله عليه وسلم لما بعث

والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيأ حتى يكون البائع أيضا منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف أى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى اما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما فى سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشترى اذا اختلفا فى الثمن بعد موت البائع والمشترى لان الوارث يقوم مقام المورث فى حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب فى مقدار الاجرة قبل أخذ القصار فى العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وفى التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيأ فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان أريد رد المأخوذ فظاهر وان أريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلى والخفى فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفى قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر فى سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الخفى أضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد فى الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على

الثانى فلانه اعتبر فى نفى التعارض قوة الاثر والصحة الباطنة (قوله والثانى لا يقبل التعدية) اللهم الادلالة اذا ساواه فى جميع المعانى المؤثرة (قوله فلا يتعدى الى الوارث) سواء اختلف وارث البائع مع المشترى أو وارث المشترى مع البائع أو اختلف الوارثان مع موت المتعاقدين فى كل الصور القول قول المشترى أو وارثه وفيه خلاف محمد رحمه الله له ان المصير الى التحالف اعتباران كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ولذا اعلاك الوكيل بالبيع بالف ابيع بالفين فلا يكون الاختلاف فى الثمن اختلافا فى العقد (قوله ولا الى حال هلاك السلعة الخ) سواء هلك بعد لا أو لم يختلف (قوله وهو أيضا يفيد التقييد) فيه بحث أما أولا فلان المطلق لا يحمل على المقيد الا عند تعذر التوفيق وأما ثانيا فلان اقتضاء الرد قيام السلعة بعينها ممنوع ومع جواز قيام القيمة مقامها مسلم لكن لا يتم الجواب حينئذ فالصواب أن يقال ان النص مطلقا كان أو مقيدا ورد فى المتبايعين والوارثان ليسا

المبيع بقبض ما هو ثمن فى زعم المشترى وانما يحلف المشترى لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره فى المتن (فيتعدى الى الوارثين) أى اذا اختلف وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان (والى الاجارة) أى اذا اختلف المؤجر والمستأجر فى مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا (وأما بعد القبض فثبوته بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتى) بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتى فى تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا (فصل فى دفع العلل المؤثرة) أى الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة (منه النقض وهو وجود العلة فى صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق) أى الجواب عنه يكون باربع طرق (الاول منع وجود العلة فى صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه) أى ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد (فنوقض بالمدبر) أى اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم مختلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم (فيمنع ملك بدله) لانه

أى ملك بدل المغصوب بان يمنع فى المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة (فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفائتة والثانى منع معنى العلة فى صورة النقض وهو أى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو ومسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع فى

---

المتنازعين فى قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت فى صورة الاستحسان وفى سائر الصور وقد ترك العمل به فى صورة الاستحسان لمانع وعمل به فى غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما يأتى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم فى صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك فى سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلى الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفى قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة فى شئ (قوله فصل فى دفع العلل المؤثرة) أى الاعتراضات التى ترد عليها أو فى دفع تلك الاعتراضات أى الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة فى صورة النقض والثانى الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما أن العلة موجودة فى الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر فى الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فنوقض بالقليل) يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذى لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج (قوله وهو أى المعنى الذى صارت العلة علة لاجله بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص) بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة

---

عند تعين والحاقهما بهما انما يكون بطريق التعدية وهى انما تكون فى معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعترض بجواز الالحاق بالدلالة وأجيب بان ما يقتضى المماثلة فى المناط وهى ممنوعة (قوله ان الخروج هو الانتقال الخ) ولذلك استدل بالظهور على الخروج من السبيلين لان موضع الظهور فى السبيلين ليس بمحل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيتحقق الخروج لوجود حده وأما فى غير السبيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا انقشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا تنتقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذى هو محقق للخروج ولذلك لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب وفيه بحث ذكره المصنف فى شرح الوقاية وهو انه لا يشمل ما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على رأس الجرح لكن لم يسل الجرح فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا ينتقض عندنا (قوله بمعنى ان الوصف الخ) توضيحه ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوى الاصابة وبالمعنى الآخر

الاستنجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولاجله) أى ولاجل انه تطهير حكمى غير معقول (لا يسن فى المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد) أى التثليث (فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستنجاء والثالث ثالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقض (وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فأجاب فى الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفى الثالث بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت بالبغى) أورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة



أحدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فأقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافى العصمة كما فى المخمصة فانه ان أكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا أتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان علم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فأجاب بانا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى فأقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب الضمان أو بقاء العصمة فحينئذ لا تكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل فى أموال المسلمين العصمة وهى لا ترتفع الا بعارض وليس فى المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغى فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة فى صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع الا بعارض

---

لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل (قوله فاجاب فى الاولين بالمانع) وهو فى المستحاضة العذر ودفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب أعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر للمانع أورد فخر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير هو ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثانى وهو ان يجعل نظير الدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا يسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما فى المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهى حل الاتلاف مع عدم الحكم الذى هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم فى صورة النقض أى لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة فى مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغى وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب

---

المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوى كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى وبالحكم الذى هو أعنى المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثر فيه عدم كون التثليث سنة (قوله وقال فى شرحه الخ) يمكن أن يجاب عنه وان ذكره المصنف أيضا بان العلة هى الوصف مع عدم المانع فلا يكون من قبيل تخصيص العلة وهو من قبيل منع تخلف الحكم عن العلة لان عدم تخلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة أيضا

كالعصمة هنا وليس فى المتنازع الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كما فى المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغى مثلا فاجاب بان الرافع شئ آخر فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة النقض شئ آخر) ويمكن أن يتكلف فى أن تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت فى الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف فى مال الباغى بحل الاتلاف بل انما انتفت بالبغى هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض فى هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف فى مال الباغى مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات فى الامثلة الثلاث أورد مثالا آخر فى المتن فقال (وأما أورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم) أى فى صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه انا لا نسلم عدم وجوب الوضوء شرطها فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه (الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع) أى دفع النقض (بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد فى صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلة

واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة عدم المنافاة حتى يكون تحققه فى مال الباغى مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفى فى التمثيل الفرض والتقدير (قوله فانه) أى الخارج النجس حدث فى السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما فى الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث فى تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا ههنا أى فى غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما فى الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعى أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما أن يوجد فى صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أو لا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد الحال ثم يخرج بعض الحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على الحال الآخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها فيكون انتفاء الحكم فى صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو

(قوله والجواب ان التمثيل الخ) قيل هذا الجواب ضعيف لان مثل هذا التمثيل من مثل فخر الاسلام انما يتأتى اذا تعسر علة التمثيل الغير المحتاج فيه الى مثل هذا الاعتذار فالحق فى الجواب عن اعتراض المصنف أن يقال الحكم المدعى عدم منافاته للعصمة والعلة حل الاتلاف لاجل الضرورة وهى ابقاء المهجة وهى موجبة لعدم منافاته للعصمة بناء على ما تقرر من ان ما يثبت بقدر الضرورة يقدر بقدرها وقد ثبت فى الشرع اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم كما فى حال المخمصة والحكم ثابت فى الجمل الصائل قياسا على حال المخمصة فنوقض بمال الباغى فان العلة وهى حل الاتلاف لابقاء المهجة موجودة مع تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة فانها غير باقية مع وجود حل الاتلاف ولهذا لا يجب الضمان فى مال الباغى فاجاب بمنع تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة أى لا نسلم ان العصمة منتفية مع بقاء العلة وهو حل الاتلاف بل هى باقية ووضع الضمان فى المال المعصوم أمر جائز كما صرح به فخر الاسلام حيث قال فى باب الترجيح فى القسم الثانى ووضع الضمان فى المعصوم أمر جائز مثل العادل يتلف مال الباغى والحربى يتلف مال المسلم (قوله اما قولا بتخصيص العلة) الاختلاف فى العلة المستنبطة وأما فى المنصوصة فالجمهور فى المستنبطة مجوز فيها بخلاف من لم يجوز فى المستنبطة فان أكثرهم على التجويز فى المنصوصة ومنعه بعضهم (قوله واما قولا بان عدم المانع جزء) فيه بحث وهو انهم جوزوا فى شركة العنان ربح ما لم يضمن لمشابهتها المضاربة الجائز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها أن يكون رأس المال عروضا كما جوزوا فى المضاربة فيلزمهم القول بتخصيص العلة فلا بد لمن يجوزه أن يبين المانع الذى تخلف لاجله الحكم

توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انعدام الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزء العلة أو شرط الحكم في جواز تخصيص القياس على الادلة القطعية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس على الادلة القطعية (فانه مخصوص من القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ماتوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص



العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما يأتي (مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما اذا حال شيء فرد السهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما اذا أصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية أو من لزومه كما اذا جرح وامتد حتى صار طبعا له وأمن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثلاث الاخر) لان التخصيص أن توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ماتوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم واذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا وأما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام

شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين ظهور الاثر عن العلة وانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة القطعية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض المانع معارض العلة يشبه التخصيص لخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيه لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب الملطخ بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا هي من قبيل المانع المعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا أو تماما والعمدة في أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور في التقرير أربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا نظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة الحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان أريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وأما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه تحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل أن يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبني على التسامح والا فالرمي علة للمضي والمضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لزهوق

(قوله بالطلق المحلول) الطلق ضرب من الادوية (قوله وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا الخ) كانه اعتذار عن طرفهم فيما عدل عنه المصنف وحاصله انهم لما شرعوا في بيان الموانع ذكروهما تتميما للتقسيم لا انه بنوهما على التخصيص كذا في الكشف (قوله وقد يجاب) هذا الجواب على اختيار الشق الثاني وأجاب الشيخ أكمل الدين في شرح البزدوي باختيار الشق الاول فقال المراد به القتل في المال فان

الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب بتفرد المشترى فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار العيب يتمكن المشترى من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز (ولنا ان التخصيص فى الالفاظ مجاز فيخص بما وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة فى الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها أو شرطها) أى عدم المانع اما ركن العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة

الروح (قوله ولنا ان التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل أعنى الادلة اللفظية الى الفرع أعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ يوجب اختصاص الملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثانى بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة القياس مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة أو شطر لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لانعدام

الجرح فانه وجود القتل به ممكن فيه فثبوته بهذا الاعتبار والاول أظهر (قوله وربما يعترض الخ) قيل هذا على تقدير تمامه انما يتم بمنع لزوم المجاز به للتخصيص ولا يجدى نفعا فى اثبات المطلوب وهو جواز تخصيص العلة قياسا على الادلة اللفظية اذ لا بد فيه من بيان الجامع المقيد بالاشتراك بين الاصل والفرع ولم يوجد ههنا وأنت خبير بان الشارح ذكره معتبرا فى تقرير الدليل وقد يتكلف فى الجواب عن الاعتراض بان مراد المصنف أن الاصل ان لا يخصص العام لكن اذا خصص صار لفظه مجازا عما سوى المخصوص وكان المراد منه ما سواه فلم يكن فى الحقيقة ثمة تخصيص لما هو المراد من اللفظ بل تخصيص لما يحتمله اللفظ من غير نظر الى الارادة ولا يمكن أن يكون فى العلة مثل هذا فيجرى على الاصل وهو عدم جواز التخصيص كيف والعلة تقتضى انها اذا وجدت وجد الحكم والتخصيص ينافيه والحاصل انه ليس فى المقيس عليه تخصيص لما هو المراد من اللفظ ولو كان فى العلة تخصيص لما هو المراد من العلة فلا يجعل ما لا يكون علة (قوله أحدهما الخ) قيل شرط القياس أن لا يكون فى الفرع نص لا أن لا يعارضه دليل أقوى منه غاية الامر انه اذا عارضه ما هو أقوى منه يترجح على القياس لانه يلزم أن لا يكون ثمة قياس ولا تعليل بعلة حتى لا يجوز أن يقال تخلف الحكم عن العلة التى علل القايس الحكم فى الاصل بها بل الحق

معاذا الى اليمن قال له ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وانى رسول الله وان هم أطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات فى كل يوم وليلة فان هم أطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد الى فقرائهم (قوله فى حق المؤاخذة الخ) قيل محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والآية حجة للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا أقول لعل مراد المصنف من الاتفاق هو اتفاق مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارى فانهم متفقون فى شمول التكليف بالاعتقاد خلافا لمشايخ سمرقند من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط فى صحته الايمان لكونه أعظم العبادات وأساس القربات وأس الطاعات الذى هو المقصود بالذات فجعله شرطا تابعا فى التكليف بعيد ودونه قلب الاصول ونقض العقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع فى حق الاعتقاد بها ثم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون فى حق الاداء أيضا كما

ركنها

ثم عـدمها فقد يكون لزيادة وصف كان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت أو لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض وهـذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما يقتضيه ولا شك ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة أخرى ومنه الفرق وأوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهـذا نزاع جدلي ولانه اذا ثبت علية المشترك لا يضره الفارق لكن اذا ثبت في الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح في الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي أن يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن) هـذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا أي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه فيجب أن يورد على سبيل المنع على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رحمه الله تعالى عنه اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن (فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هـذا الكلام فينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم) الاصل هنا بيع الراهن فان أراد ان الحكم فيه البطلان فهـذا ممنوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان حكم الاصل التوقف (ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان أورد على هذا

ركنها أو شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون علينه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لنقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالخارج النجس فانه مع الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما في المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهة التكرار كالمسح على الخف وهـذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف في شئ ونقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز أن يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما في العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي أن يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد

في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو يقوى أثره دل على ان ما زعم القايس انه علة ليس بعلة فتركه به من قبيل عدم الحكم بعدم العلة لا من قبيل التخصيص (قوله وههنا نزاع) أجيب عنه بان هذا مبني على الغفلة على ان المانع عن العلة القوية يفسد العلة الضعيفة ويعدمها وأجيب أيضا بان معنى علية الشئ للشئ ان يثبت الشئ الثاني بسبب ثبوت الشئ الاول فمعنى العلية شئ ينبئ عن الاستلزام وغلبة الظن بعليته له هي غلبة الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظنه فاسد وليس ما ظنه علته علة (قوله كالاستنجاء) على مذهب الشافعي فانه لا بد فيه من التثليث عنده وأما عندنا فليس فيه عدد مسنون (قوله في كراهية التكرار) لان المسح مبني على التخفيف وفي التكرار تغليظ فلا يليق (قوله كالمسح على الخف) أجيب عنه بانه انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلف واقتضاء المسح للتكرار باق (قوله حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب) لا يقال ان وجدت الثلاث على

الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (ان حكم الاصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمه اياه) يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى مزاحمة المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين (ومنه الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال أن تكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم



ولاحتمال أن لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل أو في الفرع كما مر واما في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة

في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو نافع في اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعدما أثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت في الاصل علية وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي علية الوصف المشترك الموجب للتعدية ثم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه وايجاب المال في العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له (قوله ومنه الممانعة وهي) منع مقدمة الدليل اما مع السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض أن يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرت من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قول

التوالي فالحدث انما حصل بالاول وان وجدت معا فلا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل الحدث الحاصل باحدهما غير الحاصل بالآخر والاحداث واحدة بالنوع لكن يكفي للجميع وضوء واحد (قوله وهذا بخلاف المعارضة الخ) هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من أصول فخر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبولة عندهم قال صاحب الكشف واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جمهور الاصوليين وهو مختار الشيخ رحمه الله لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لانتفاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم بما ذكرت ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدم انتهاض الدليل عليه وقال دليلكم انما كان ينتهض على لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي أذكره في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة (قوله ثم لو أثبت الخ) قال الفاضل الشريف يتضح لك ان تأملت في عبارة التوضيح انه لا حاجة الى أن يكون الفارق هو المانع بل

هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم مخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد فقط قال وظواهر الادلة من الآيات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين وقوله لم نك من المصلين وقوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت بينة واضحة للعراقيين وصرفها عنها تأويل لا يستدعيه دليل (قوله فلعدم الدليل) ظواهر الآيات السابقة تدل على الفرضية والقول بانها واردة في حق المؤمنين ليس بشيء (قوله لنيل الثواب) ولا يخفى انه لنيل الثواب اذا توسلوا اليها بشرائطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم الايمان منهم ونقض أيضا بالامر بالايمان فانه لنيل الثواب قال السيد الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير أهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجردها وحده أهلا للثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعا باقتضاء النص قلنا لا نسلم بل بالعبارة في الاوامر المستقلة فلا محذور (قوله لو يجب لم يؤاخذوا على تركها) وقد أضافوا سلوكهم في سقر الى عدم كونهم من

المانعة

واعلم ان المعترض اما أن يبطل دليل المعلل و يسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله و يسمى معارضة ويجري في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة (فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض الى المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة واذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كأن تقول ماذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله أن يسلم دليله فيقول ماذكرت من الدليل وان دل على ماذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول و يقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا أقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض أن لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال (أما الاولى فمابدليل المعلل

الممانعة في نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع بأصل لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات مالم يدعه وأجيب بانه لابد في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل أن يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال أن يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال أن لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما قيل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل أعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الحجة هي أساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه و يكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فاسدا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك (قوله واعلم ان المعترض) تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها و يمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وماذكره المصنف

يكفي مانع سواء كان هو الفارق أم لا (قوله وكالتعليل بالعدم) مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحدود وهو فاسد لان العدم ليس بشيء وما ليس بشيء لا يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف الايمان لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم (قوله لا على وجه الدعوى واقامة الحجة) كيلا يكون غصبا لمنصب المعلل بانه غير مسموع عند المحققين سلاف الامام ركن الدين العميدي (قوله ثم قد يورد النقض الخ) قيل ان أوردهما السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لا يستحق الجواب وان أوردهما مانعا التأثير مستندا بهما فهما من الممانعة (قوله لا يتعلق بمقصود الاعتراض) فلا يسمع ولا يلتفت اليه ولا يشتغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد وان كان صحيحا في نفسه فهو من حيث انه جواب لا ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس توجيها نحو اثبات مطلوبه

المصلين قيل عليه يجوز أن يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان تكون المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب ومن ترك العبادة ورد بان ذلك يوجب خلو لا به من الفائدة وهو تحذير غيرهم عن الترك وبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد بالمرتدين خلاف الظاهر جدا (قوله وليس في سقوط العبادة الخ) رد للجواب الثاني بان اخراجهم من أهلية ثواب العبادة تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء أقوى وأبلغ من اخراجهم من أهلية الثواب وتشبيهه بالمريض غير مستقيم لان أسوأ حال المريض ان يموت وترك المداواة في حقه تغليظ ليس فوقه شيء (قوله وصحة

رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة بخروج المنع المجرد عنهما وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السنده فان قيل ينبغي أن لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما أن يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل أو في المدلول والاول اما أن يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ من الصور واما أن يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما أن يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة واما أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كان فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو المكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة أما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة

---

واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا (قوله يبطل حصر الاعتراض الخ) قد يجاب عنه بان مراده بالمناقضة عند بيان الانحصار هي المناقضة المصطلحة عند أهل النظر لا الذي يسمى نقضا فلا يبطل الحصر فيهما وأنت خبير بان منشأ الاعتراض تقييد المناقضة في التوضيح بذلك السند مع ان كلامه فيه مسوق لشرح كلام التنقيح كما دل عليه قوله فقوله واعلم الخ (قوله اما أن يكون بحسب الظاهر) قيد بهذا لان القدح في المدلول قدح في الدليل في الحقيقة ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وقيل لان الظاهر يكفي للاعتراض ولا يتوقف على كونه قدحا في الواقع قيل وقيد القصد اشعار بانه لا بد للاعتراض من أن يكون القدح مقصود المعترض والا يكون مشاغبة لا مناظرة (قوله لما تخلف الحكم عنه) وللبعض صورة أخرى وهي استلزام الدليل المحال كما صرح به في حواشي المطالع (قوله والثاني وهو القدح) اى بعد انتهاض المعلل لاقامة الدليل كما يدل عليه قوله من غير تعرض للدليل اى دليل المعلل ولان المعلل

---

ما مضى الخ) ورد بان الصحة انما تبنى على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المؤدي فلا يكون سقوطه منافيا للصحة الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلاة المذكورة (قوله ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله الخ) والشافعي يحمله على من مات في كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فالخلاف فيه مبني على مسئلة حمل المطلق على المقيد واجرائه على اطلاقه لا على مسئلة التكليف (قوله عندنا) قيل ليس معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق لا يتوقف على ذكره فالاولى تركه لايهامه تحقق الخلاف فيما ذكرنا على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول يخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست من الايمان عندنا (قوله فعلم ان الردة تبطل الخ) النذر التزام القربة في الذمة وهو قربة والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندي قد ظفرت بمسائل عن أصحابنا تدل على ان مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم أسلم وأحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة الفطر ولو حلف ثم أسلم وحنث فيه لا يجب عليه الكفارة والكتابية المطلقة الرجعية ينقطع رجعتها بانقطاع حيضها في الثالثة

انكاره

لعدم وجوب الغسل عليها وأجيب بان ديانة الكافر واعتقاده دافعة تعرض عليه لقوله عليه الصلاة والسلام اتركوهم وما يدينون وبان سيآتهم السابقة تغفر لهم باسلامهم لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل لما دلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ايفاء نذورهم عليهم دلت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ لا قائل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم

وان كان بزيادة شئ عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هذا تعيين قبل الشروع وفى القضاء بالشروع) أى تعيين الصوم فى رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفى القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد (وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض فى محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله فى صلاة النفل عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء) اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لابد ان يجب المضى فيها اذا فسدت كما فى الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضى فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما فى الوضوء فانه لا يمضى فى فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم

قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم (قوله والنهى الخ) فى اللغة المنع ومنه النهية للعقل لمنعه عن القبائح وعرفا هو القول لا تفعل استعلاء وهو حقيقة فى التحريم كالامر فى الوجوب وكونه فى الكراهة أو فيهما على الاشتراك لفظا أو حقيقة مذاهب ومتعلقه فعل حسى لا يتوقف تحققه على الشرع أو شرعى يريد شرعا فى حقيقته وأركانه أمورا ما اعتبرت فيها لغة وكل منهما يكون مطلقا ومع قرينة على ان القبح لعينه أو لغيره والمقصود بالبيان هو المطلق (قوله فذلك المعنى هو البيع) فيكون اطلاق اسم البيع وغيرها من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين حسا من قبيل اطلاق

انكاره فكيف هذا قلت يكفى فى المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصدا وان قلت ففى كل معارضة معنى المناقضة لان نفى الحكم وابطاله يستلزم نفى دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما أن يكون بدليل آخر وهى المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغيير ما كل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة فى المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهى قد تكون لنفى علية ما أثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة أخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وأمثلتها مذكورة فى الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما ظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة أو قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هى بين التأثير فى نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له (قوله وان كان بزيادة شئ عليه) يعنى زيادة تفيده تقريرا وتفسيرا لا تبديلا وتغييرا ليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشئ ظهرا لبطن كقلب الجراب سمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه وعكسا وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد أول الشئ الى آخره وآخره الى أوله نظير العكس ما اذا قال الشافعى رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كما فى الوضوء وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثانى وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل والمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذى لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعنى ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم

قبل اقامة الدليل حالا ولا دخل فى الحكاية كما تقرر فى موضعه (قوله وبعض هذه الاقسام مردود) كالمعارضة الخالصة لاقامة علية شئ آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا كذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه لعدم الفائدة وان كانت متعدية الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر لا عند الفقهاء كما سيجئ (قوله بعد ما كان شاهدا عليك) فكأنه كان ظهره اليك فصار وجهه اليك (قال المصنف كغسل الوجه) غاية ما فى الباب ان الاكمال فى غسل الوجه لا يتصور الا بالتثليث لان الفرض يستوعب الوجه وفى المسح لا يستوعب الفرض الرأس فيوجد اكمال الفرض فى مسح الرأس كله مرة لان فى مسح الرأس كله يوجد

(والاول أقوى من هذا) أى القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء) أى المعترض عليه جاء فى العكس بحكم آخر وفى القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب أقوى لانه فى العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفى القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذى فى الفرع غير الاستواء الذى هو فى الاصل فهذا هو

قوله (ولانه مختلف فى الصورتين ففى الوضوء بطريق شمول العدم وفى الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خالصة وهو اما أن يثبت نقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف

امر السبب على المسبب (قوله فيقتضى القبح لعينه) يعنى الجهة الصالحة لتعلق النهى قبل وروده كما ان الامر يقتضى حسن المأمور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهى شريعة لا لغة وهو تعالى يراعى الحكمة فى أمره ونهيه وخلقه وايجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال ومن هذا قالوا ليس فى الامكان أبدع مما كان ولا يتصور ورود الشرائع على ضد ما وردت وصدور الوقائع على عكس ما صدرت خلافا للاشاعرة (قوله كالصوم والبيع) فان الشارع وضعهما للثواب والملك ثم نهى عنهما فى بعض المواضع مثلا فى أيام العيدين والتشريق ووقت الجمعة (قوله اما بقبح الخ) قد يقال ليس المراد منه ذلك لما ان الحسن والقبح لجهات يقع

عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى فى فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضى فى الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما فى الوضوء لما ذكر فخر الاسلام من ان الشروع مع النذر فى الايجاب بمنزلة توأمين لا ينفصل أحدهما من الآخر لان الناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما أدى الى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع فى هذا الحكم أعنى فى عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى فى الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعنى ان القلب أقوى من العكس بوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثانى ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفى دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع ولم يراع هذا فى العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء فى الاصل أعنى الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعنى عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفى الفرع أعنى صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود أعنى الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان يجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهرا لبطن وأما العكس فليس من

مسح ربعه ثلاثا بل أربعا (قوله لا يجب المضى فيها) اذا فسدت حتى اذا شرع فى صلاة النفل بالتيمم ناسيا الماء فى رحله ثم تذكره فى خلال الصلاة لا يجب القضاء عند الشافعى رحمه الله (قوله غير واف بالمقصود) أى ما قرره المصنف بقوله اعلم ان كل عبادة الخ لا يدل على المقصود بظاهره بل لا بد من تقرير مقدمات فى بيان الملازمة وبطلان اللازم على ما نقله الشارح كما ترى (قوله بعض المخالفة الخ) من جملة المخالفة ان فخر الاسلام جعل العكس نوعين رد الشئ على سببه الاول ورد الشئ على خلاف سببه وألحقها بالمعارضة التى فيها المناقضة والمصنف جعله نوعا واحدا وهو ما دل على حكم آخر يلزم منه نقيض الحكم بعينه (قوله ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا) سيجئ مثاله فى التوضيح (قوله معارضة فيها مناقضة) أى معارضة متضمنة لابطال دليل المعلل (قوله ويقابله العكس) أى يقابل القلب العكس لان القلب يذكر لابطال دليل المعلل والعكس يذكر لتصحيحه ولهذا يذكره المعلل دون السائل فكان فى مقابلته (قوله فليس من

باب

(وهذا) أى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا فى الصغيرة التى لا أب لها صغيرة فتنكح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هى ينتفى سائرها بالاجماع) أى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفى الاجبار بولاية الاخوة ينفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثانى من المعارضة (وكالتى



نظير الوجه الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو أحق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى (لكن يلزم من ثبوته للثانى نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا وأما الثانية فمنها ما فيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة

باب المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلل لا لانه على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لا دعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخالصة فخمسة أنواع اثنان فى الفرع وثلاثة فى الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض كالغسل وهذا احد وجهى القلب فاورده تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة فى المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الانواع الخمسة القسم الثانى من قسمى العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لا لانه صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا فى صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخالصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغييره قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لا أب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتى لها أب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع فى نقيض الحكم تغييره والتقييد بالاخ ولزم نفى حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو) أى كون الاول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد فراش لان

باب المعارضة) لان أول نوعيه على ما ذكر فى الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثانى ليس بعكس حقيقة بل هو من أنواع القلب فلا يكون من هذا الباب فى التحقيق (قوله لما استعمل فى مقابلة القلب) لما قلنا من ان القلب للابطال والعكس للتصحيح (قوله ولذلك لم يكن من هذا الباب) أى لانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة الحقيقية وان كانت معارضة صورة وايراده فى هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة (قوله نظرا الى ان الزيادة الخ) اشارة الى توجيه كلام فخر الاسلام بما يندفع به الاضطراب بايراده أحد وجهى القلب تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة وتارة فى المعارضة الخالصة وقوله وأيضا جعل أحد الانواع الخمسة القسم الثانى من قسمى

عليها بل المراد ان عين الفعل الذى أضيف اليه النهى قبيح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها لعينها باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة ولعل المراد ما لا ينفك عن الفعل أو جزئه لانه يحمل عليه لذاته أو لجزئه والحاصل ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما لغيره بان يكون منفكا عنه مجاورا له وفى الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل وعند الشافعى كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعى للتنافى بينه وبين القبح العينى ورد بان المنافاة انما هو بين القبح والوضع الشرعى الحسن لا مطلقا ثم المنهى عنه الشرعى ان كان قبحه لعينه فباطل أو لوصف لازم ففاسد أو لمجاور منفك فصحيح يترتب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة فى الاولى والكراهة فى

وهي قلب أيضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب غايته أيضا فان النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها تكون أفحش فجزاؤها يكون أغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس



ما أوجب فوق جلد المائة الا الرجم) والقراءة تكررت فرضا في الاولين فكانت

هذا الا الرجم فان الشرع فرضا في الآخرين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) يعني لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر (وانما تكرر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه يتكرر فرضا في الآخرين (والخلاص عن هذا) أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (أن لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود أحدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج) فيجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله (فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما

صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهي قلب أيضا) من قلبت الاناء جعلت أعلاه أسفله لان العلة أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا أقام المعترض دليلا على نفي علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليته لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز أن يثبت بعلة أخرى (قوله والخلاص) لا يريد بالخلاص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مسها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا الخلاص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما ثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما في النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في

العكس مع انه يبطل الدليل أيضا فليس معارضة محضا (قوله وربما يقال الخ) اشارة الى معارضة الخصم ثانيا وفيه ايماء الى ضعفها لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر يكذبه فان الثاني عاهر حقيقة وان كان ذا فراش صورة لان الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثل الصحيح مع غيبته فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح اذ الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه أو مثله وبعد ما صار النسب لزيد لا يمكن اثباته لعمرو بوجه ما لان النسب لا يثبت من شخصين سيما في دفعتين أما في دعوى الشريكين ولد جارية مشتركة فمعا والاثنين نسب اللقيط فانما يثبت منهما حتى يرثهما ويرثانه لا بالشركة في النسب اذ الاب الحقيق أحدهما بل لعدم الاولوية أضيفا اليهما في حق الاحكام ولذا لو ظهر رجحان أحدهما بوجه تعين منه (قوله وهي قلب أيضا) قال الامام الرازي في المحصول لا يلزم انقطاع المعلل بهذا القلب وان صرح بعلية علته لان له أن يقول أردت بالعلة المعرف فالتعريف من الطرفين جائز كالنار مع الدخان وليس بشيء لان المناسبة والتأثير شرط صحة العلة ولا يكفي التعريف مع انه من الطرفين في مناظرة واحدة دور لوجوب سبق المعرف نعم اذا لم يصرح بالعلية له أن يقول غرض الاستدلال (قوله على ما صرح به عبارة المصنف) يعني به قوله فيما سبق ويسمى هذا ممانعة مع قوله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذه معارضة في المقدمة (قال المصنف اذا كان العلة حكما لا وصفا) مثلا اذا علل الشافعي الجص بانه مكيل جنسي فيجري فيه الربا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكيل جنسي لانه يجري فيه الربا لان كونه مكيل جنسي سابقة عليه (قوله لا يريد بالخلاص الجواب) لان ترك التعليل الى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد

بل الشروع أولى لانه لما وجب رعاية ما هو الاولين

سبب القربة) وهو النذر (فلان يجب رعاية ما هو القربة أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي (فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما

شرعا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احداهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاولين على ماذكروا) وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد أن يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة المخلص من القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسئلة الرجم والقراءة أما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء في أنفسهما لان أحدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما مالا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما في مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وأيضا الجهر ساقط فيه فقوله على ماذكروا اشارة الى هذا (ومنها خالصة فان أقام الدليل على نفي علية ماأثبته المعلل فمقبولة وان أقام على علية شئ آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر للاجماع على ان العلة أحدهما فقط فاذا ثبت أحدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة أحدهما تأثير في فساد الآخر)

الاولين والاخريين فان قيل ان أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر أجيب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تأكله الصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ أجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من ان التعليل لا يكون الا بالمتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن و يقبل عند الشافعي رحمه الله لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل واذا بين علية وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في أصل آخر وبهذا يندفع ماذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز أن يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض أعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا (قوله وان تعدى) أي الشئ الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه ومادون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي أحد الوصفين فقط اذلو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية أحدهما توجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ماذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم المعلل علية وصف المعترض أيضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا هي الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار أيضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم أيضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فما تتفاوت بثبوت علية وصف المعترض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل واحد منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما مالم يرجح وليس المراد انه يبطل علية وصف المعلل و يثبت صحة علية وصف المعترض بمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا تقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز

(قوله وبهذا يندفع الخ) أي بما ذكرنا من ان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل يندفع ماذكر واعترض عليه بان الكلام في المعارضة الخالصة واذا كان المقصود ابطال علية وصف المعلل لم يكن من المعارضة الخالصة بل مما فيه معنى المناقضة وأجيب بانه انما يلزم أن يكون مما فيه معنى المناقضة ان

الثانية وقال الشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه مجاور فتأمل (قوله فحينئذ يكون قبيحا لغيره) كالزنا قبيح لعينه وهو تضييع النسب واسراف الماء ولكنه باطل كالقبيح لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت مافيه (قوله والصحة والمشروعية بأصله) وما في التلويح يصح بأصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهي عنه فاذا انتفى

﴿فصل في دفع العلل الطردية﴾ لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالاوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (وهو أربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى



مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا أيضا لكن الغرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما ربع أو أقل

الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه (قوله هذا هو الدليل الخ) مأخوذ من قول محمد رحمه الله أن النبي عليه السلام نهى عن الطلاق لغير السنة وعن صوم يوم النحر وهو اما مما يتكون ولا يتكون والنهي عما لا يتكون لغو لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمي لا تطر (قوله ان امكان المنهي عنه الخ) اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي يبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام اقرائك فانه في معنى النهي قال السيد الشريف قدس سره تعالى هذا يلزم أن لا يجوز نكاح مزنية الاب نظرا الى ان النهي يكون عن وطء موطوءة آبائكم فان النكاح في اللغة الوطء وهو خلاف مذهبكم انتهى لان مذهب الشافعي جواز نكاح مزنية الاب وأيضا لو امسك لعدم طعام أو اشتهاء أو غير ذلك لا يكون

---

استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثيرها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثر ليعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القبيلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوهم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وأنت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع أو ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس في عدم المنافاة بل في ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما في مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو بتعينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل يتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان

---

لو كان المعارضة بدليل المعلل ولو بزيادة شيء عليه وههنا ليس كذلك بل بدليل آخر يعقد في الفرع كالثمنية (قوله وفيه نظر لان عدم الخ) الجواب عنه ان مدعى أهل النظر لزوم البطلان لا عدم المنافاة ومحصل ما تمسك به الفقهاء نفي الملازمة بين صحة علية أحد الوصفين وفساد علية الآخر والنظر المذكور انما يقتضي جواز فساد أحدهما على تقدير صحة الآخر لا وجوب فساده فلا يقدح فيما ذكروا من التمسك فليتأمل (قوله يوهم اختصاص القول) انما قال يوهم لانه لا يلزم من الجاء القول بموجب العلة أهل الطرد الى القول بالتأثير اختصاصه بالعلل الطردية غاية ما في الباب ان القول بالموجب أثره في العلل الطردية الجاء المعلل الى العلة المؤثرة وفي العلة المؤثرة أمر آخر (قوله كما اذا قال في السرقة الخ) المعلل

استيفاء

فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره فنمنع ذلك فى الاصل بل المسنون فى الركن التكميل كما فى أركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع) أى فى مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الا كمال بدون التكرار



مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوى وذكر أبو المظفر السمعانى المتشفع بعد ان كان حنفيا على مذهب اسلافه فى كتاب القواطع ردا لكلام الحنفية ان وجود الفعل المشروع بأمرين بفعل العبد وباطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثل العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك فى النهار مع النية فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففى يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد وحاصله منع احتياج النهى الى الامكان الشرعى وتجويز كفاية الحسى وأجيب عنه بان الصوم وضع للثواب والبيع للملك شرعا وليس لحصول ذلك سبب سوى الامساك المخصوص والايجاب والقبول المرتبطين على النحو المعتبر فى الشريعة فلا يتخلف عن سببه

استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان والثالث أن يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما فى مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر فى القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر عاذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة او نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب (قوله فالاستيعاب تثليث

ههنا هو الشافعى فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكروا الخصم هو الحنفية وما يتوهم انه مأخذ الخصم هو كون السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضى وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا يسقط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان وقوله بلا اعتقاد اباحة احتراز عن أخذ الحربى مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحربى يعتقد اباحته وقوله ولا تأويل عن أخذ الباغى مال العادل فانه يأخذه بتأويل معتبر فى اسقاط الضمان عند وجود المنعة واعلم انه هل يجب على السائل بعد رد المأخذ الذى ذكر المعلل بيان ما خذه فقيل يجب وقيل لا والثانى أصح والتفصيل فى الكشف (قوله ثم لا يخفى انه) فيه بحث اذ لو وجه كلام المعلل هكذا المرافق غاية فلا تدخل تحت المغيا قياسا على الليل يصير من قبيل القياس بقى الكلام فى كون العلة طردية فقيل فى توجيهها كونها غاية ليست بمؤثرة فى عدم دخولها فى المغيا على المعنى الذى ذكرهم اذ بل فيها تفصيل فان الغاية التى لولاها لجاوزها حكم المغيا يجب دخولها والتى لولاها لم يجاوزها يجب الحكم اليها واسقاطها وهى التى اعتبرها الشرع مخصصة بعدم الدخول فصارت العلة من حيث هى علة طردية ولا شك ان هذا فى القسم الثالث وهو ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته وفيه نظر اذ لو اعتبر مطلق الغاية فلا تأثير ولا طرد وان اعتبر الغاية المخصوصة أعنى التى بعد الحكم فلا نسلم عدم التأثير (قوله لا يختص القياس) قيل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم الثابت بها والادلة منحصرة فى الاركان الاربعة ولا علة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا فى القياس لان الحكم فى الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها لا بالعلة (قوله فظهر عاذكرنا الخ) من ان المسئلتين الاولتين من الوجه الاول من وجوه قول بالموجب والمسئلة الثالثة من الوجه الثالث ومسئلة ضمان السرقة من الوجه الثانى والحاصل ان المصنف مثل للوجه الاول بمثالين وللثالث بمثال ولم يمثل للوجه الثانى أصلا فلو

والشارع لا يجعل عبادة الا ما يأتى به المكلف فالنهى وان أفاد الفساد أو الكراهة لكن لا يخرجه عن الوضع الشرعى هذا (قوله مع المعنى الشرعى) قيل عليه الشرعى ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلاة المعينة والحالة المخصوصة ثبت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب والحائض باطلة والجواب عنه بأن الكلام فى النهى عن الشرعى فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر فى الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك

(على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة) فالحاصل ان نقول ان أردتم بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث و زيادة وان أردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات فنمنع هذا فى الاصل أى لانسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما فى أركان الصلاة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد



بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة (وكقوله صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لايدخل فى الغسل لان الغاية لاتدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثانى الممانعة وهى اما فى الوصف) أى نمنع وجود الوصف الذى يدعى المعلل عليته فى الفرع (كقوله فى مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هى متعلقة بالفطر وكقوله فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان أراد المجازفة بالوصف أو بالذات بحسب الاجزاء فهى جائزة لجواز الجيد بالردىء) هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف (والجواز عند تفاوت الاجزاء) هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان أرادها) أى المجازفة (بحسب المعيار تخص بما يدخل فيه) أى فى الذات المعيار (وأما فى الحكم) عطف على قوله وهى اما فى الوصف (كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساواة لانسلم امكانها فى الفرع

و زيادة لان التثليث ضم المثلين وفى الاستيعاب ضم ثلاثة امثال ان قدر كل الفرض بالربع او أكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لايناسب المقام (قوله الثانى الممانعة) وهى منع ثبوت الوصف فى الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم فى الاصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم او منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم فى الفرع اما منع ثبوت الوصف فى الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية واما فى الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لانسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لايتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا أو فى الصفة أو فى

ترك أحد مثالى الاول وذكر بدله ما يصلح مثالا للثانى وهو مسئلة ضمان السرقة ليستوعب أمثلة الاقسام لكان أولى (قوله لانه لايناسب المقام) لانه حينئذ ليس قولا بموجب العلة والكلام فيه وقد يقال قد خص المصنف القول بالموجب على تقدير أن لايغير قوله ركن فى الوضوء فيسن تثليثه الى قوله يسن تكراره وحينئذ سبيل المعترض المنع لا القول بموجب العلة على ماذكره وهذا أيضا منع وتوجيهه لانسلم ان المسح علة لسنية التكرار فان العلة لاتثبت حكما لغيره والتكرار يفضى الى الغسل وهو مغير للمسح الى أمر آخر (قوله وهو منع ثبوت الوصف فى الاصل) هذا القسم لم يذكره المصنف فكان زيادة الشارح اعتراض عليه وقد يجاب عنه بان الاعتراض انما يرد على تقدير توجيه المعلل كلامه واذا لم يكن الوصف فى الاصل لم يصح التعليل فضلا عن القياس فلم يكن كلامه فى التعليل موجها التوجيه الاعتراض على علية الطردية بخلاف منع وجوده فى الفرع وأنت خبير بانه يكفى فى التعليل ظن وجود العلة فى الاصل فيقبل المنع كما فى العلة المؤثرة (قوله فظهر فساد ما قيل الخ) رد لما قيل من أن ايراد هذا المثال ههنا غير مناسب لانه من أمثلة القسم الرابع لا الثانى (قوله فنقول ان أردتم المجازفة مطلقا) وهذا القسم لم يذكر فى

لان الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون الطهارة أو الاستقبال أو النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلاة المنعقدة صحيحة باسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلاة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط (قوله

وأن ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة) فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وكقوله فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا أو يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا (وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول أبعد التعين فلا نسلم في الاصل أو قبله فلا نسلم في الفرع) أي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا الا انه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل (وأما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا) أي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم  العتق لجواز ان يوجد علة أخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة (وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية بل العلة كونه ساقطا بشبهة البدل وهو النساء وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم) فانه يمكن ان تقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة أخرى (الثالث فساد الوضع وقدمه تقسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام أما هو فيبطل العلة أصلا) فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية ورد عليها مناقضة فر عنها بتغيير الكلام ويجعل علته مؤثرة فحينئذ يندفع المناقضة كما سيأتي في قوله الوضوء والتيمم طهارتان أما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتعليله لايجاب الفرقة باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين اذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بانت في الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان أسلم فهي له وان أبى يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) أي اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح يعني انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردئ جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على أحد التقادير (قوله وان ادعيتها) أي وان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أجيب بأن شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة اعني التناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشئ لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير وبغير ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما طهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه أخر سوى تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى اللفظ مع حيث لم يقل بارتداد احدهما لظهور ان الشافعي رحمه الله لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه

---

كلام المصنف صريحا وكانه انما عدل عن ذكره لظهور فساده بما ذكره في ابطال المخصوص (قوله أجيب بان شرط القياس التماثل) قد يجاب بانه يكفي فيه التماثل في مطلق الحرمة وفيه منع

المطعوم شئ ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فانه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهى تلجئ أهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان فى النية فيتنقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمى كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أى الوضوء تطهير حكمى (بمعنى ان



النجاسة حكمية أى حكم الشرع بالنجاسة فى حق الصلاة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهى غير معقولة) الضمير يرجع الى النجاسة وهذا الجواب هو الذى أحاله فى فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فى ذلك) أى فى التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل فى صيرورته قربة) أى يحتاج الى النية فى صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغنى عنها) أى عن صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر شرائط الصلاة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فلحق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فأجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هى الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام تطهير الغسل (فان قيل غسل الأعضاء الاربعة غير معقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف فى المعتاد دفعا للحرج وأقر على الاصل فى غير المعتاد كالمنى والحيض) أى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل

---

لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبنى على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافى لكان استدلالا رأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعى رحمه الله تعالى ذهب الى انه يقع من الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية فى العبادة التى تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما فى الصلاة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس فى هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به أحد وانما وقع الخلاف فى حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذى ربط به كما اذا ذكر وصف مشعر بالتغليظ فى روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء فى ان المثالين المذكورين من النوع الاول (قوله المطعوم شئ ذو خطر) اذ به يتعلق قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة انسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء ايسر لكون الحاجة اليهما اكثر ففى ترتيب اشتراط التقابض فى تملك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى فى اشتراط النية فى الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتان للصلاة فكيف افترقتا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما فى اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن او الثوب عن النجاسة الحقيقية بانه لا يشترط فيه النية فلا بد فى التفصى عن المناقضة بان يقال المراد انهما

---

(قوله وأنت خبير بانه الخ) قد تقرر الكلام بوجه يندفع عنه الاعتراض وهو ان الشافعى رحمه الله قاس بقاء النكاح الى تمام العدة بعد الارتداد والعياذ بالله على بقائه بعد الطلاق فيأبى جامع فرض بان الكلام فى الطردى فقلنا الارتداد عهد بعينه منافيا لحقوق العصمة التى منها النكاح ابتداء وبقاء فلا يكون مقارنا لما فعلم انه أعم من أن تنشأ المنافاة من نفس العلة كما فى تعليل الفرقة باسلام أحد الزوجين أو حالها وهى الارتداد المقارن فتأمل (قوله وصوم غير رمضان) الظاهر ان يقول والصوم بدون أن يقيد بغير رمضان لان مطلق الصوم هو الذى ينقسم الى الفرض والنفل ولك أن تقول المضاف محذوف أى غير صوم رمضان ولفظ غير بدل من صوم والمراد به الصوم المطلق اذ يصدق على المطلق انه غير المقيد (قوله المطعوم شئ ذو خطر) حاصله ان تعليل الشافعى تحريم الربا بالطعم اعتبارا بالنكاح فاسد فى الوضع وتقريره ظاهر والقياس على النكاح مع الفارق لان النكاح يرد على الحرية والحرية تنبئ عن الخلوص وهو يمنع ورود الملك فالاصل فيه التحريم فيثبت الحل لعارض الحاجة الى بقاء الجنس وما ثبت بعارض يجوز توقفه على أشياء لما فيه من مخالفة الاصل (قوله وجوب استوائهما فى اشتراط النية) وان افترقا فى الغسل

جميع البدن لكن سقط البعض فى المعتاد دفعا للحرج وبقى غسل الاطراف الاربعة التى هى أمهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير معقول فلا تجب النية



تطهير حكمى أى تعبدى غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه و يشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى أولم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير أى رفع الحدث وازالته بالماء حكمى غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما مر وقد خلقه الله آلة للطهارة فى أصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت أو حكمية نوى أولم ينو بخلاف التراب فانه فى نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمى بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكم بها الشارع فى حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية فى رفعها وازالتها بالماء الذى خلق طهورا فانه أمر معقول ولما كان لهم فى اشتراط النية طريقة أخرى وهى ان الوضوء قربة أى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهى مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ماهو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع فى انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام بين يدى الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختيارى مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانفعال من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام فى ان الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهى تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذى ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا فى مبسوط شيخ الاسلام وقال فى الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة

والمسح وعدد الاعضاء ونحوها (قوله فعل اختيارى مسبوق بالقصد) يمكن أن يجاب عنه بان الاختيارية تقتضى المسبوقية بقصد نفس الفعل لا بقصد التوسل به الى غيره وفيه النزاع (قوله معناه تأهب الخ) يمكن أن يقال التأهب للدخول انما يقتضى وجود المصحح له لا نيته عند التأهب حتى لو كان التأهب حاصلا قبل الامر كان كافيا ولئن سلم فذا فيما يقصد لذاته لا فيما لغيره (قوله وانما المقصود حصول الطهارة) وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توضأ للنفل صلى به الفرائض ومن توضأ للفرض صلى به النفل لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلاة الى وصف القربة لم تجز الصلاة فى هاتين

ينافى امكان وجوده شرعا) قيل عليه انما المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع أجاب عنه السيد الشريف قدس سره بأن هذا ينفى الاختيار ويعدم الابتلاء لانه اذا كان ممتنعا بهذا النهى لا يكون وجوده فى المستقبل متصورا شرعيا اذ التصور الشرعى لا يكون الا بمشروعيته فاذا فاتت مشروعيته امتنع وجوده الشرعى لا محالة فيبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد الى موضوعه بالنقض لان النهى ابتلاء كالامر فان قيل الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام اقرائك ولم يقل أحد بمشروعية نكاح ما نكحه الآباء وصلاة الحائض أجيب بأن الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهى لقبحه لعينه أو لغيره وما نحن فيه ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهى مجاز عن النفى (قوله ولان النهى الخ) قيل عليه هذا لا يصلح لالزام الخصم فانه لا يقول بالقبح العقلى بل الفعل عنده انما يحسن بالامر ويقبح بالنهى قال السيد الشريف وليس هذا مذهب الشافعى رحمه الله كيف وقد سبق آنفا فى بيان أدلة قوله ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية فعلم انه قائل بقبح المنهى عنه اقتضاء انتهى وذكر صدر الاسلام أبو اليسر ان جمهور أصحاب الشافعى أخذوا بما استقر عليه رأى أبى الحسن الاشعرى ولكنه لا يمكن أن يقال ان الشافعى نفسه على مذهب الاشعرى لعلو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك فى نفسه وقام عليه البرهان فى محله فلا يضر عدم قول الخصم به (قوله فيثبت على الوجه الذى قيل عليه)

واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا او يرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان ما تؤثر به خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان قياس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قيس في تطهير الخبث

وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قولي فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

كالسعي الى الجمعة فان المقصود وهو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول أجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المسح بل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية أعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب أن لا تحصل بدون النية كالتيمم أجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا وبمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول للاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير

الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوضوء أو بفراغه عن الصلاة الى قصدها في حالة الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا انها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القربة كذا في الكشف وفيه بحث اذ الوضوء المنوي بعد كونه عبادة وقربة لا يزول عنه وصف القربة ولو بعد الانقضاء مثل الصلاة المستجمعة بشرائطها لا يزول عنها وصف القربة بعد انقضائها غاية انه مانوى الوضوء لصلاة أخرى ولا يجب ذلك اذ الحدث مقدر في آية الوضوء على ما عرف من تقدير وأنتم محدثون فانما شرط النية لاجل صلاة قصدها اذا كان محدثا بخلاف ما اذا كان متوضأ فانه حينئذ اذا قصد صلاة لا يشترط لها الوضوء ثانيا ولا النية فتأمل (قوله خلف عن الغسل) يعني ان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل الى المسح بضرب من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في أيام الشتاء لمن كان له شعر كثير مع ما فيه من افساد الثياب والعمائم والقلانس حرجا عظيما (قوله أمر معقول الشان مقبول للاذهان) اشارة الى ان

ان أريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصلاة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي أن يكون المنهي عنه بهذه الصفة أجيب عنه باختيار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر الشارع وترتب آثاره من سقوط القضاء مع الصلاة بالرياء وترك الواجب وترتب الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزوم الاثم (قوله فيجوز اشتماله الخ) لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل

وصف

لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا المقام فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة عاصيا لكونه في ذلك المقام (قوله كالاحرام الفاسد) كما لو جامع قبل الوقوف أو أحرم مجامعا لاهله يفسد احرامه ويجب عليه المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيأ من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء فذا دليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من قابل وذا دليل فساده (قوله والطلاق الحرام) كما في حالة الحيض وارسال الثلاث دفعة فانه يقع ويعد طلاقا قد يمكن تداركه وقد لا وكصوم يوم الشك بنية رمضان أو بالترديد في وصفه (قوله سواء) قيل لا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهي عنه قد يكون لعينه وقد يكون لغيره وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا يعني ان هذا الاصل لا يفيد ذلك ورد بأنه مبني على الاصل الاول وقد شيد أركانه فيما مضى وقال بعض المحققين ما هذا حاصل بيانه ان أهل اللغة يفرقون بين الفاسد والباطل من حيث انهم يقولون بطل اللحم اذا خرج عن الانتفاع به للدود والسوس واذا صار دون ذلك وكان بحيث ينتفع به وان أنتن فيطلقون عليه اسم الفاسد واصطلاح علمائنا وقع على وفق ذلك حيث اطلقوا اسم الفاسد على ما يفيد حكمه ويترتب عليه أثره والباطل على ما لا يفيد أصلا وأصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه الشارع سببا لحكم وهو ازالة العصمة ثم نهى عن ايقاعه على وضع خاص مثلا في وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث أمر ابن عمر رضي الله عنهما بالمراجعة رفعا للمعصية بقدر الامكان حين طلق امرأته حالة الحيض وحديثه في الصحيحين وغيرهما فثبت بذلك مشروعيته المنهي عنه في الجملة فصار هذا أصلا في كل فعل شرعي نهى عن مباشرته لا على الوجه المشروع اذا لو شرعه يثبت حكمه مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ

---

وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وأما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلام ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده وأما حل الاشكالين فالوجه في الاول ان المعتبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل أي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في اعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء أمر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال

---

ماوقع في الهداية والنهاية والكافي من ان الاختصار على الاعضاء الاربعة غير معقول غير مقبول (قوله وتحقيق ذلك الخ) قيل هذا ليس بتحقيق ذلك بل تحقيقه أن يقال الماء قالع ومطهر وسائر المائعات فيها القلع دون التطهير وقياس سائر المائعات في تطهير الخبث على الماء باعتبار القلع والحدث لما لم يتصور فيه القلع لا يمكن القياس بالقلع ولا تطهير بالمائعات حتى يقاس على الماء في تطهير الحدث وان كان تطهير الحدث معقولا لكونه مطهرا والمطهر به لا يفرق بين الحقيقي والحكمي بخلاف القالعية فانه يقتضي جرما موجودا يقلعه بالتداخل في أجزائه وخروجه به ثم وثم حتى يزول بالكلية وبهذا يظهر الجواب عن قوله فيظهر الحدث ان كان معقولا المعنى الخ اذ ظهر ان ذلك الوصف هو المطهر به المخلوقة في الماء وهي غير موجودة في سائر المائعات (قوله ولا يخفى ان هذا التناقض الخ) قيل عليه ما سبق هو ان كون الماء مزيلا ومطهرا معقول فانه طبع له على ما عرف ولا يناقضه كون تغير المحل من الطهارة الى

المشروعية وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاءها ان أراد عدم الاذن فيه فسلم لكن لا نسلم انه لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى للنهى عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وان أراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل ذلك الاحرام الفاسد والصلاة المكروهة ولكون فائدة النهى التحريم وتأثيم الفاعل بخلاف ماذات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه أثره (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية قيل عليه الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله فى الصلاة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما ورد بأن الشرط مطلق الوقت والذى جعله وصفا لازما أو مجاورا هو خصوصيته كيوم النحر ووقت الطلوع (قوله واما الصلاة) وفرق آخر بينها وبين الصوم ذكره فى الطريقة المعينية وهو ان الصوم مركب من اجزاء كلها متفقة الحقيقة كالماء كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه مشروعا محظورا والمضى انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا المنافية من تقرير المعصية بمعاصى أخرى وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعى فترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف وان الصلاة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلاة ما لم تجتمع فما انعقد قبل ذلك عبادة محضة يجب صيانتها والمضى عليها فيكون المضى فى حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفى حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية فكان المضى طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا بالمعصية وهى ابطال

تطهير النجاسة معقول فى الخبث والحدث الا ان العلة فى الخبث هى القلع الموجود فى الماء وغيره فيصح القياس وفى الحدث هى التطهير لا القلع وهو لا يوجد فى غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الاخر كما فى الخبث وان كان وصفا غيره يجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد فى سائر المائعات أم لا وعلى انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر أما أولا فلان ماذكره فى وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام انما أورد الكلام المذكور فى معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمى لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعنى ان المراد بالنص الغير المعقول فى باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفى بعض النسخ وانما نغير بالنص أى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء فى ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى فى هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم

النجاسة غير معقول ولا كون تطهيره وازالة النجاسة فيه غير معقول بناء على عدم شئ يزال فالحاصل ان تطهير الماء وازالة الحدث معقول اذا نظر الى الآلة أعنى الماء فانه خلق مطهرا وهو طبع له فلا لم يحتج الى النية وغير معقول اذا نظر الى المحل اذ لا نجاسة عليه لتزول ويطهر فلذا لم يتعد الى سائر المائعات فلا تناقض ومنشأ نظر الشارح الذهول عن اعتبار النظرين (قوله التطهير هو الحكم لا العلة) فيه بحث وهو ان الحكم هو التطهير بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة للمحل المتغير من النجاسة الى الطهارة وأما المعنى المصدرى أى المطهرية فهو وصف المحل المطهر (قوله يلزم التعليل بالعلة القاصرة) قيل هذا ليس تعليلا مقصودا بل هو رفع العلة الطردية وليس كل ما يعقل معناه معللا وان لزم أن يكون كل معلل معقول المعنى (قوله تطهير حكمى لا يعقل معناه) أى تطهير عرف حصوله حكما وشرعا لا حقيقة لانه لا يعقل لمحل وجوب الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل لمحدث جازت صلاته والمحل الذى قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله بل يكفى الاستنجاء واذا ثبت انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد فى التيمم فى الآلة وفى الوضوء فى المحل فيشترط فيه النية كما فى التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد ولا يتوقف على النية (قوله ولا خفاء فى ان المعتبر الخ) أى المعتبر فى القياس المذكور سلبا ولك أن تقول فى قوله هو المعقولية حذف مضاف وقوله بمعنى الخ تفسير المضاف اليه أى هو سلب المعقولية لان المراد بالقياس هو قياس الوضوء على التيمم فى وجوب النية بجامع كون كل منهما غير معقول المعنى كما أوضحته الآن والمعتبر فى هذا القياس سلب المعقولية

العبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا أفسدها فقد أفسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء وما قيل النهي عن الصلاة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعبدة الشمس في مطلق العبادة لا في خصوص الصلاة فيكون المضي تقرير للمعصية فلا يترجح على الترك قد فوع لانه لا كراهة فيها لسائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محضة يجب صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلاة (قوله وهذا الفرق) انما يظهر أثره في النفل



بناء على ان الوقت سببه الحاقا له بالفرائض ولان كل زمان لا يخلو عن نعمة تستدعي شكرا وان رخص الله بعدم الايجاب في بعض الاوقات فاذا شرع فقد أتى بالعزيمة وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قيل اذ لا فرض في هذه الاوقات يرد عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب (قوله جمع ملقوحة على ما في الصحاح والقاموس) قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاناث التي في بطونها أولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقيح الامهات وما في بطونها من الاجنة أو ما في ظهور الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقة أرت انها لاقح ولم تكن انتهى فيكون متعديا وفي الفائق جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار كالمشترك والمستقر

وأما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل أي السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدي الاول وهذا لا ينافي أن يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التنافي لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كما في السميع والبصير واغتسالهم بنجس الماء علاقة الجنب أو الحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وأما ثالثا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني

كما ترى والحاصل ان مراد الشافعي بالمعقولية المنفي به عن التيمم والوضوء ادراك العقل معنى الحكم المنصوص وعليه الاستقلال العقل بدركه فينبغي أن نريد نحن أيضا بها في الجواب ذلك المعنى وقد يتكلف في الجواب عن هذا الوجه من النظر بان جواب الخصم قد تم بكون التطهير بالماء معقولا بلا احتياج الى كون النجاسة في محل الغسل غير معقول المعنى بأي معنى كان من كونها غير مدركة للعقل وكون العقل غير مستقل في دركه فلا يضر في الجواب حمل عدم استقلال العقل في دركه (قوله وأما ثانيا فلان عبارة الهداية الخ) قيل عليه ان أراد بقوله خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة الحقيقية فسلم لكن لا يجدي نفعا لان النزاع في زوال الطهارة الحكمية وان أراد انه مؤثر في زوال الطهارة الحكمية فلا نسلم انه معقول النجاسة بل وجوب التوضؤ ثبت بالنص على خلاف القياس وأجيب عنه بان الرواية منصوصة بانه اذا طعن الانسان في السرة فخرج البول أو العذرة ينتقض الطهارة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي فلو كان وجوب التوضؤ عند خروج النجاسة من السبيلين غير معقول المعنى لما تعدى الى هذا الموضع بالاتفاق فثبت ان لخروج النجاسة تأثيرا في زوال الطهارة الحكمية أيضا (قوله وهذا القدر لا ينافي الخ) فيه بحث لان القدر المذكور وان كان لا ينافيه لكن ينافي قوله والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لان معناه ان المعقول وجوب غسل الجميع لا الاقتصار ولولا السراية واتصاف جميع البدن بالنجاسة لما كان الامر كذلك على انه حمل كلام صاحب الهداية على ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة عن محل خرج منه فقط معقول فليس مراده بذلك تخصيص هذا بالاصل أعني السبيلين وليس ما ذكره مختصا به بل كون خروج الدم النجس أيضا مؤثر في نجاسة محل خرجت منه مثله في المعقولية وان أراد ان تأثيره في زوال الطهارة من جميع البدن معقول فهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام فليتأمل (قوله وأما ثالثا) قيل على ما اختاره الشارح من تقرير كلام الهداية ههنا حكم ثالث غير معقول هو اتصاف جميع البدن بالنجاسة بطريق السراية



أي فيه فيكون لازما (قوله وليس ركن البيع) قيل عليه يجوز أن يكون أحد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع ثم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن وردبان الثمن وسيلة والمبيع مقصود أصلي فمن هذا تعين المقصود بالاصالة ركنا والوسيلة آلة ونقض بالسلم فانه من أنواع البيع والثمن موجود

فيه البتة دون المبيع (قوله وأما البيوع الفاسدة) قيل لامعنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدد تطبيق الاصول على الامثلة ففصلها بقوله وأما الربا وأما البيع بالشرط وأما البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله وأما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو وقيل هو دفع سؤال ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب



بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والاظهر ما في بعض النسخ

زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما كان يرد عليه لاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية حكم المعقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الردئ في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل واباحته عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل العدم لان المعتبر في الاحتياج الى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه

ولا يتعدى من السبيلين الى غير السبيلين فيرد به لاشكال أيضا والجواب كالجواب عن الاشكال بزوال الحدث بغسل الاعضاء (قوله لم يرد عليه شئ من الاشكالين) لكن يرد ان زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة لما تعدى وان كان غير معقول في ضمن تعدية الحكم الاول المعقول ينبغي أن يتعدى زواله بالمائعات أيضا في ضمن ذلك وان كان غير معقول والا فلا بد من الفرق بينهما (قوله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة) غير معقول فيرد عليه انه اذا كان هذا غير معقول فلا يجوز الحاق غير السبيلين بالسبيلين والجواب من وجهين الاول ان هذا التغيير وان لم يكن معقولا لكن تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لكونهما متنافيين معقول كما مر فيتعدى الحكم المعقول من السبيلين الى غير السبيلين وفي ضمنه يتعدى الحكم الغير المعقول أيضا ولا محذور في ذلك على ما عرف والثاني ان التعدي الى غير السبيلين لكون التطهير بالماء في نفسه معقولا (قوله وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول) فيرد عليه ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة اذا كان معقولا ينبغي أن يجوز الحاق سائر المائعات بالماء في ذلك والجواب من وجهين الاول ان المعقول في هذا هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة وحصول التطهير بذلك دفعا للحرج فيما يتكرر وقوعه وأما نفس التطهير وازالة النجاسة فليست بمعقولة اذ لا نجاسة في المحل فيزال وتطهير الطاهر غير معقول فلا يجوز الحاق سائر المائعات بالماء في ذلك ثم لا يخفى ان هذا حكم مقصود ولو عدي يلزم تعدية الغير المعقول مقصودا ولا يستقيم جعله تابعا للاقتصار المعقول حتى يقال بتعدية الاقتصار المعقول مقصودا و بتعدية التطهير المذكور ضمنا وتبعا ففي ذلك عكس المعقول وقلب الاصول الثاني ان التطهير بغسل الاعضاء الاربعة وان كان معقولا انما لم يتعد الى المائعات لعدم معنى القلع المعتبر فيها الا ان المائعات لم تخلق للتطهير كالماء وانما يطهر لكونها

بخلاف البيوع الفاسدة أو يقال وأما سائر البيوع الخ (قوله فان قيل النهي الخ) نقض الكلية السابقة يرد بالنظر الى اقتضاء القبح القبح لعينه وتوهم افادة الطلاق في الحيض والظهار الحكم الشرعي من العدة والكفارة وغيرها نقض آخر يرد نظرا الى عدم افادة القبح لعينه الحكم الشرعي ولما كان وروده مانعا عن تصور النقض الاول المقصود بالايراد دفعه أولا بقوله ولا يلزم ليتم النقض حتى يجيب عنه بما رضاه من الجواب الحق ثانيا فلا يرد ان المنع لا يتوجه لما فيه من تسليم بطلان القاعدة المذكورة وهو مطلوب المناقض (قوله والملك بالغصب) فانه اذا ضمن بقضاء القاضي أو بالتراضي يثبت الملك للغاصب مستندا الى وقت الغصب (قوله ولا يلزم الخ) قيل عليه استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبره بما في الشرع.

اى

شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته أورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كالكلام على النداء وأجيب عنه بانه قد بين فيما سبق ان الشرعي ذو جهتين واذا ورد عليه النهي من جهة انه موجود حسا حسي ومن جهة انه موجود شرعا شرعي كالبيع وقت النداء مثلا والنهي يتعلق به لا لانه حكم محظور بل لان

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل ﴿ فصل في الانتقال) اى الانتقال من كلام الى آخر (وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علته أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) اى حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث (فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما أطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي بأي دليل كان لا عند البعض لانه تمام يجب ان يتم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

الاشتغال عن السعي محذور وهو يحصل بما يوجد من البيع حسا اسلمه من قبيل المهي القبيح في المجاور وبان الافادة الطلاق في الحيض العدة واظهار نقص في الحقيقة لاسند المنع وان أورده في صورة المنع (قوله الركن الثاني السنة) السنة في اللغة الطريقة والعادة كما في قوله تعالى سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا وفي عرف ائمة الفقه ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من

أى علته أو يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيره بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أى في فصل دفع العلل الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل أى الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال أى في انتقال القائس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة أربعة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة أخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله بعد انقطاعا في عرف النظار) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كي لا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لعلل المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وللقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب أصلا دفعا للظهور وانحامه فهو يكون

قاطعة ولا قطع في الحدث معقولا (قوله ولا خفاء الخ) قيل لا نسلم فساده لان الحدث لما اعتبر نجاسة شرعا فتطهيره بالماء من حيث انه تطهير يستقل العقل بادراكه وذلك هو المراد (قوله ان كان غير علة) المناسب لما بعده ان يقال والانتقال ان كان في غير علة (قوله الاربعة الاول الانتقال الخ) القسم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر والثاني منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملازمة والتأثير والثالث والرابع في القول بموجب العلة لانه لما سلم الحكم الذي رتبه المجيب على العلة ودعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه أو بعلة أخرى ان لم يمكنه ذلك (قوله بمنزلة الانتقال الخ) والفرق بينهما ان تعدد المجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان البينة

وأما قصة الخليل فان الحجة الاولى) وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت (كانت ملزمة واللعين عارضه بأمر باطل) وهو قوله تعالى أنا أحيي وأميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه أصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة) أي ان أعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة أي باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم أعتقه بنية الكفارة (فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق) أي نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة (فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا) أي عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهي قوله الكتابة عقد يحتمل الفسخ فيجوز صرفه الى الكفارة كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا في الرق (وان أثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير لرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التي أوردها تكون تامة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شئ آخر وان انتقل الى حكم لا حاجة اليه أو الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل ۞ (فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة بدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع من بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث حكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر وبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشرع بعده وفي حياته فقد مر جوابه في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء

---

انقطاعا (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس وعيا شتبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وحجة أبهر لكون نورا على نور وضياء على ضياء ومع ذلك لم يجعل انتقاله ظاهرا تأكيد الاول وتوضيح وتبكيت الخصم وتفضيح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتج بها البعض في اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شئ أي كل أمر نفيا كان أو اثباتا ثبت وجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للرفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعني كونه حجة للاثبات والرفع والا لزم شمول العدم أجيب بان معنى الرفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه أمر ضروري ولهذا ارسل العقلاء اهاليهم وبلادهم ما كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضي زمانا

---

لا يخص المدعي غالبا بخلاف العلة (قوله اشتمل على تلبيس الخ) قال الامام الرازي هذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان العفو ليس باحياء والقتل ليس باماتة بل الصواب ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بالاحياء والاماتة قال المنكر أتدعيهما بلا واسطة أسباب فلكية وأرضية أو بواسطتهما والاول باطل والثاني قد يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء وشرب السم يفضي الى الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختيار الشق الثاني وأشار الى ان تلك الاسباب لا بد أن تنتهي الى مدبر هو الله تعالى فتبين ان الاتصالات والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر (قوله كانه قال الخ) أو كانه قال ان كنت قادرا على الاحياء الصوري فات شمس الانسان من مغرب القبر الى مشرق الرحم الذي خلقه الله تعالى وان كنت قادرا على الاحياء المعنوي فات شمس العرفان من مغربها الذي هو الاستغراق في المعاصي وقد أتى الله تعالى بها من مشرق المجاهدات فبهت الذي كفر اذ لا يقدر عليهما الا عالي القدر (قوله وهو حجة عند الشافعي) واليه مال الشيخ أبو منصور وذكر انه يجب العمل به اذا لم يوجد دليل فوقه من الكتاب والسنة وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان

للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا) ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح (ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا أنكره المشتري) لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده (واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري أنه دخل أم لا فالقول قول المولى عندنا) فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى

من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وببقاء شرعه أبدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتوارث جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته وان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه في حال حياته فالاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعيته موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام الناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما قال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان غير الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا للحدوث شيء دون استمراره واعترض بانه ان أريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان أريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعي الخصم بداهة نقيضه وأيضا الخصم يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكذا ما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك وكيف يحكم بالشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصلح على الانكار) اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعي بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة تدفع حق المدعي فينبغي ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعي واثبات براءة ذمة المدعى عليه (قوله

وذهب كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعية الى انه ليس بحجة اصلا (قوله واعترض بانه الخ) أجاب عنه بان المعتبر هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وخبر الواحد ولم يقم ههنا

من قول أو فعل أو تقرير وفي عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ حد الوجوب ويختص القولي باسم الحديث فيبحث في هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وضده من الانقطاع ظاهرا وباطنا ومحله من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوحي الظاهر والخفي ومبدئه ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرائطه من الاسلام والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احد عشر فصلا (قوله لا يعلى تواطؤهم على الكذب) أصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جماعة أهل التحقيق (قوله تماتم) في القاموس كلمة من يجتمع في حزن أو فرح أو خاص بالنساء أو بالشراب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كنا في ماتم فلان والصواب في مناحة فلان (قوله سكن أصحاب الرسول الخ) اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن مبدؤه منزها عن وصمة الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده حد التواتر كالاخبار الكاذبة في البلاد (قوله فاوجبه

(ومنها) أى من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفى كما ذكر فى شهادة النساء) أى فى الممانعة فى دفع العلل الطردية (والاخ فانه يمكن الوجود بعلة أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد فى ولد المغصوب انه غير مضمون (لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك) هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين

## باب المعارضة والترجيح

اذا ورد دليلان يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر فى محل واحد فى زمان واحد فان تساويا قوة أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان أقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه السلام زن وأرجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا فى قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا الا انه لقلته فى حكم العدم بالنسبة الى المقابل

ومنها التعليل بالنفى) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على أخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية لكن العلم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد فى هذا الفصل بل هو قياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما اذا ثبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع كما اذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام فى تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها (قوله باب المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة ظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى أحدهما ثبوت أمر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة أو زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة أمها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض وبالقيد الآخير عما اذا كان احدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما وللقائل ان يقول ان أريد

دليل قطعى ولا ظنى على اعتباره فلا يكون حجة على الغير كالظن الحاصل بالتحرى (قوله فان عدم المالية الخ) فان قلت هب ان عدم مالية النكاح لا يوجب الحكم بعدم ثبوته بشهادة النساء مع الرجال لكن أى شئ فيه يوجب ثبوته بها قلت هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل من جنس ما يثبت بالشبهات والمال ليس كذلك وكل ما هو كذلك فهو أسهل ثبوتا مما ليس كذلك فيكون النكاح أسهل ثبوتا من المال فلما ثبت بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما ثبت به المال أولى أما الثانية فظاهرة وأما الاولى فلان النكاح لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كما فى الحدود ويثبت بالهزل والاكراه وبشرط أن لا مهر والمهر فاسد والبيع لا يصح فثبت انه لا يسقط بالشبهات وثبت بها هو (قوله وكذا الكلام الخ) هو ابقاء الحكم الاصلى فى المتنازع فيه بناء على تعارض الاصلين اللذين يمكن الحاقه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه فى الحقيقة احتجاج بلا دليل هذا وبعضهم من يمنع كون تعارض الاشباه بل الترجيح بل هو من العمل بالاصل (قوله أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع) هذا لا يخلو من تسامح اذ الزيادة لا بد لها شرط التعارض لانه ينبئ عن التساوى فالاولى أن يقال شرطه عدم زيادة أحدهما على الآخر بوصف تابع غير مانع (قوله من مثل حل وطء المنكوحة الخ)

ما ذكرنا) أى علم الطمأنينة وهذا مذهب عيسى بن أبان من أصحابنا وتبعه القاضى أبو زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام وعامة المتأخرين وذهب أبو بكر الرازى الجصاص وجماعة من أصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة قال أبو اليسر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار ونص شمس الائمة السرخسى رحمه الله فى اب جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير الفصله

فى الميزان قال عيسى بن ابان رحمه الله ان الخبر الذى دون المتواتر لانه انواع قسم يضلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لاتفاق العلماء رحمهم الله من الصدر الاول والثانى على قبوله وقسم لا يضلل جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه المأثم نحو خبر المسح على الخف لشبهة الاختلاف فيه فى الصدر الاول فان عائشة وابن عباس رضى الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله

والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين) أي فيما اذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان أحدهما اقوى بما هو غير تابع (واذا تساويا بقوة) اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون أحدهما أقوى بوصف تابع كان خبر الواحد الذي رويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي رويه على غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين بقوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله واذا تساويا بقوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (فبقي الكتاب والسنة) اى في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة (يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين أدلة الشرع لانه دليل الجهل) واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة

اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما يرد عليه النفي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كما لا يلزم شئ من ذلك عند عدم شئ من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشئ راجحا أي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة احد المثلين على الآخر وصفا لا اصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة وقال الامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم بها عادة وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فمعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم على مذهب اليه المصنف رحمه الله لانه أوفق بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعنى اذا دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة أولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع أولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المبني على التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى وأما الصورة

فيه تسامح لانهما حكمان وليسا بدليلين (قوله لا يقع بين القطعيين) وكذا بين القطعي والظني لان الظن ينتفي بالقطع بالنقيض (قوله هو اقتران الدليل) أي بيان اقترانه ففيه حذف مضاف أو تسامح (قوله وهذا مأخوذ الخ) في هذا التقرير اشارة الى سقوط ما ذكره الفاضل السمرقندي من انه لا شك ان فضل أحد المثلين على الآخر هو الرجحان والفضل أعم من ان يكون بقدر قليل أو كثير شرعا أو عقلا أو لغة

صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في الصدر الثاني والثالث ولا يسمع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده الاثم وقسم لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطأ وذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ولما كان مشتملا على فوائد جمة وقواعد مهمة أوردناه على التمام (قوله وعند البعض لا يوجب الخ) كأبي علي الجبائي وجماعة من المتكلمين وأبي داود القاشاني

الاولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية أولا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمهما انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قولين أو فعلين أو مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن الجمع بينهما باعتبار تخاص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه أولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى أقوال الصحابي وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارض فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه السلام صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا

عرفا ووجه السقوط ظاهر كيف لا ونحن نتيقن ان زيادة الالف على الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا بل الرجحان هو الميل يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص (قوله وفي الكلام اشارة الخ) أي فيه اشارة الى أمور ثلاثة أما الى الاولين فبعدم التعرض لهما وأما الى الثالث فبقوله الى القياس وقول الصحابة (قوله وعند من أوجب تقليد الصحابي الخ) وأما عند من لا يوجبه فالواجب المصير الى ما رجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري (قوله وههنا بحث) قد يجاب عنه بان الآية

والروافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل أي لا يجوز به العمل للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم (قوله وعند بعض أهل الحديث) كاحمد بن حنبل وداود الظاهري الى انه يوجب العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للآية السابقة وغيرها من الادلة التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله فلولا نفر من كل الخ) وبيانه ان لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ فيفيد وجوب الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة بعض من الفرقة واحد أو اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعدا والانذار هو الاخبار المخوف وانما وجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك يطلقونه اظهارا لوقارهم واشعارا بان الرمزة منهم كالتصريح من غيرهم على ان الترجي محال في حقه تعالى فيحمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه أمر ايجاب فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر هذا وقد يوجه بان الله أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض يتضمنه فلو لم يكن موجبا لهما لم يفد (قوله والطائفة تقع الخ) قيل عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساغ على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد من كل فرقة انتهى ومقصوده من ايراد هذه القوادح توهين مذهب الحنفية المستدلين بهذه الآية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله ويرحمه الاانه أورده في صورة الجواب عن استدلال الخصم تلبيسا وتدليسا على ما هو دأبه فيما انتصب على الحنفية ورد عليه بان الآية تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها أولان بعيد

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان و روودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن فى الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهى ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان التاريخ) جواب الشرط محذوف اى يكون المتأخر ناسخا للمتقدم



(والا يطلب المخلص) اى يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان تيسر فيها والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنهما الى القياس واقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما فى سؤر الحمار عند تعارض الآثار) روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة فى حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك فى زوال الحدث فلا يزول بالشك

بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا فى السنة وغاية ما يمكن فى هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسى (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان فى التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل فى زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم فى ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم احدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كما فى سؤر الحمار) قيل الشك فى الطهارة لتعارض الآثار فى ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهما والاخبار كما روى عن جابر ان النبى عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وروى أنس رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطته اللعاب المتولد من اللحم النجس فان

والآيتين مقصود ووجوب العمل بهما والاعتقاد بصدقهما فلا اعتبار فيهما بالتعدد فاذا تعارضت آية بآيتين تساقطت لان العمل باحدهما ترجيح من غير مرجح فصار جميعها فى حق الحكم كغير المنزل وللشارع أدلة أخرى غير الكتاب فيصار اليها ويعمل بها من غير اعتبار تلك الآيات لانه قد سقط عنا اعتبارها بالتعارض فى حق الحكم فلا يلزم ترجيح بسنة وآية على الآيتين وغير ذلك كما زعم وليس هذا عين الجواب الثانى للشارح اذ لا احتياج فيه الى اعتبار التأخر كما لا يخفى (قوله وغاية ما يمكن الخ) قيل هذا ليس بشئ أما أولا فلتضمنه كون دليل مستقلا تابعا لدليل آخر أقوى منه ولاستلزامه ان يترجح الدليل لما هو أضعف ولا مرجح بما هو أقوى وأما ثانيا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل أحدهما تابعا للآخر لما فيه من التحكم وان ما هو أدنى يمكن جعله تابعا لما هو فوقه ويستأنس لذلك بالشهود فانهم اذا كانوا فوق الاثنين لم يجعل واحد منهم فى الشرع تابعا للآخر بحيث يرجح ما فوق الاثنين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية فانهم جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق بحيث لا مجال للخصم فى ان يطعن فى الشهود بعد التزكية (قوله قيل الشك فى الطهارة) لا يقال فى الشك نظر بوجهين الاول انه مثل خبر واحد بطهارة الماء وآخر بنجاسته يجعل طاهرا أو طهورا الثانى انه يجب تغليب المحرم على المبيح اذا تعارضا لانا

اولان غلبة ظن المقلد بصدق الراوى لما أوجب عليه الحذر مع سهولة حصوله وضعف سببه فللمجتهد أولى اولان خبره لما اعتبر مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى الشارع المعصوم أولى والقول بان المجتهد لا يلزمه الخ فى غاية السقوط والتهافت



كيف فان افراد الصحابة وأجلاءهم محجوجون بالخبر الصحيح فما ظنك بمن دونهم ومحل الاجتهاد انما هو فى حادثة ليس فيها آية أو خبر أو اجماع متواترا او مشهورا ومعلوم وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة فى الطلب ولو سلم التخصيص فى الفرقة فهو لا ينافى حصول الانذار بواحد او اكثر (فرقة رسلها الى المدينة) روى ان سلمان الفارسى رضى الله عنه انتهى فى طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له ان

الحنيفية التي تطلبها قد قرب أوانها وعليك بيثرب ومن علامة النبي المبعوث هناك انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كتفيه خاتم النبوة فوقع عليه الاسر فاشتراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في نخيل له فلما سمع بقدم النبي عليه السلام أتاه بطبق فيه رطب فقال عليه الصلاة والسلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه من الغد بمثل ذلك فقال ما هذا قال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرف النبي عليه الصلاة والسلام مراده فالقى الرداء عن كتفه فلما رأى سلمان خاتم النبوة أسلم (قوله لانسلم انه لا عمل الا عن علم) قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للاتيان في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه لما أقام الدليل على المذهبين قال لانسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي اشارة الى الجمع بين الدليلين بحمل العلم في الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز أن يكون المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعا بين الادلة لما تواتر من قبوله عليه الصلاة والسلام اخبار الآحاد وبعثه للتبليغ الى الآفاق الافراد فانه قبل شهادة الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه الى بني المصطلق فاخبره انهم ارتدوا حتى جمع لغزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وقبل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى أرض العدو وبعث امراء وقضاة الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام والشرائع وكان يلزمهم قبول قول رسله وسعاته وحكامه في الوقائع وما ذكرنا انه بعث في وجه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة

أو نزا الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أو نزا النجاسة قياسا على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدثا فلا يزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من أدنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ أخذنا الاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشار ثانيا الى أن الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط أن الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان أخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا أنه لم ينجس الماء لما فيه من

نقول فتعارض الجهتين أورث الاشكال على ان الاول يقتضي التعيين بطهارته وهو ملتزم في الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السؤر وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة اليه أشير في المبسوط كما سيجيء (قوله في ظاهر الرواية) ذكر قاضيخان ان في طهارة لبن الانسان روايتين وأما في عرقه فعن أبي حنيفة ثلاث روايات في رواية طاهر وفي رواية نجس نجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكر القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله لاختلاف الاخبار الخ) قيل عليه حرمته لا ينافي طهارته كما في الآدمي ويندفع بما ذكره المصنف في شرح الوقاية من ان الحرمة اذا لم يكن للكرامة فهي آية النجاسة لكن فيه بحث اذ لا نسلم ذلك في الذباب والتراب والتحقيق ان الحرمة اذا لم تكن لافساد الغذاء كالخنفساء والتراب ولا للخبث طبعا كالضفدع والسلحفاة مما لا يعتاد الناس أكله من غير شرع لاستخباثهم اياها ولا للاحترام كالآدمي يفيد النجاسة ولا احترام للحمار ولا خبث فيه أيضا فان قيل التحريم كان مأكولا ولا افساد غذاء فيه وهو ظاهر فلم يبق الا النجاسة على ان قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أنس رضي الله عنه فانها رجس يدل على ان حرمة الاكل للنجاسة (قوله وهذا ضعيف لان أدلة الخ) لا يخفى ان هذا من تغليب المحرم على المبيح وقدم

الضرورة

الضرورة والبلوى اذا الحمار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا أن الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها أشد فالحمار لم يبلغ فى الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا فى عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقى امره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يذهب الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو امابين آيتين أوقراءتين) يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجر والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ماهو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما فى قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير

لعب الرياح بها وغيرها * بعدى سوافى المور والقطر

فان القطر معطوف على سوافى والجر بالجوار وقول الفرزدق

فهل أنت ان ماتت اتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب

بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما فى قوله * يذهبن فى نجد وغورا غائرا * على ماهو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع مافيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه أنه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا أن المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما فى قوله * قلت اطبخوا لى جبة وقميصا * وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا أرجلكم

---

الجواب عنه (قوله كقراءتى النصب والجر الخ) قيل عليه تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مثبتا لنقيض حكم الآخر ولا تناقض بين الاصابة والاسالة كما يشير اليه فلا تعارض بين القراءتين والجواب ان قراءة الجر تفيد جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تفيد عدم جوازه فالتعارض بهذا الاعتبار ظاهر (قوله فان الاولى تقتضى مسح الرجل) قيل الخفض محمول على لبس الخف والنصب على التعرى عنه وفيه بحث لان كونه مضى الى الكعبين ينافيه فان المسح لم يضرب له غاية فى الشريعة (قوله وماء شن) الشن القربة (قوله لعب الرياح) البيت من الكامل والجزء الاول والثانى سالمة والعروض مجزو والرابع والخامس مخبون والضرب مخبون مجزو يقال سفت الريح التراب اذا أذرته والمور الغبار المتنبس بالريح (قوله والوجه فى القراءتين الخ) يخالف ماذكره فى شرح الكشاف حيث قال وأقرب ماقيل فى ايجاب غسل الارجل ان قراءة النصب توجب الغسل لانه لا مجال للعطف على محل الجار والمجرور مع الالباس فوجب حمل قراءة الجر عليه بطريق المشاكلة أو الجر على الجوار لانتفاء الالباس بضرب الغاية أو بتقدير وامسحوا بارجلكم مرادا به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على الاقتصاد أو بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين (قوله اذ المسح لم يضرب له الخ) فيه بحث

---

الى ذلك لم يف بذلك جميع أصحابه وخلت دار هجرته عن أنصاره وتمكن منه أعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعى لا يبقى للمخالف معه عذر (قوله وكل يوجب ماذكرنا) أى غلبة الظن لا اليقين (قوله وفى هذا نظر) أى فى الجواب الثانى قيل عليه الاحاديث فى أحكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به فى كل منهما قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغى لان كلامنا فى ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المحل هل يفيد عقد القلب أم لا فتخصيصه باحكام الآخرة غير موجه وأيضا انما يتوجه ماذكر لو كان اعتراض المصنف انه ينبغى ان يفيد عقد القلب فى العمليات وليس كذلك بل اعتراضه انه ينبغى افادته فى سائر الاعتقاديات على ماذكر مع انه لا يفيد فيها (قوله اى عبدالله ابن مسعود) وهو المشهور عند الحنفية وهكذا فسره الجوهرى فى الصحاح ونسبه فى القاموس وغيره الى الوهم وقال النووى هم عبدالله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو ابن العاص هكذا قال أحمد ابن حنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل لاحمد فابن مسعود قال هو ليس منهم قال البيهقى لانه تقدمت وفاته وهؤلاء عاشوا طويلا حتى احتيج الى علمهم فاذا اتفقوا على شئ قيل هو قول العبادلة أوفعلهم ويلحق بابن مسعود رضى الله عنه فى ذلك سائر المسمين بعبد الله وهم نحو مائتين وعشرين وأما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود أحد العبادلة الاربعة وأخرج ابن العاص فغلط ظاهر نبهت عليه لئلا يغتر به انتهى ورده المحقق ابن الهمام رحمه الله بانه يجب غلبة لفظ العبادلة فى بعض من سمى بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الا بما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود أعلمهم

والخلص امامن قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين او بان يحمل على تغاير الحكم
كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية اللغو فى الاولى ضد كسب القلب) اى السهو (بدليل اقترانه به) اى بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو فى
أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفى الثانية ضد العقد) اى فى الآية الثانية وهى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى
ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد (والعقد قول يكون له حكم فى المستقبل كالبيع ونحوه)
قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فاللغو فى هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر فى المتن فاللغو يكون
شاملا للغموس فى هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخذة فى الغموس والآية الاولى تقتضى المؤاخذة فى الغموس لان
الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة فى كسب القلب فوقع التعارض فى الغموس وهذا ما قال فى المتن (فاللغو فى الآية الثانية يشمل
الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم



المؤاخذة فوقع التعارض
فجمعنا بينهما بان المراد
من المؤاخذة فى الاولى فى
الآخرة بدليل اقترانه
بكسب القلب وفى الثانية
فى الدنيا او بالكفارة فقال
فكفارته والشافعى
رحمه الله يحمل المؤاخذة
فى الآية الاولى على
المؤاخذة فى الثانية اى فى
الدنيا) اى يحمل المؤاخذة
فى الآية الاولى على
المؤاخذة فى الآية الثانية
وهى المؤاخذة فى الدنيا
حتى اوجب الكفارة فى
الغموس (والعقد فى
الثانية على كسب القلب
الذى ذكر فى الاولى) اى
يحمل الشافعى العقد فى
الآية الثانية على كسب
القلب حتى يكون اللغو هو عين السهو المذكور فى الآية الاولى وهو السهو فلا يكون وهو
التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد يجرى على معناه الحقيقى وايضا الدليل دال على ان
المؤاخذة فى الآية الاولى هى المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية واما على مذهبنا فان اللغو
جاء بالمعنيين فيحمل فى كل موضع على ما هو اليق به ونحمل المؤاخذة فى كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية
(واقول لا تعارض هنا واللغو فى الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع أن يقول لا يؤاخذكم بالغموس والمؤاخذة
فى الصورتين فى الآخرة لكن فى الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذى فى المنعقدة يستر بالكفارة لان
المراد المؤاخذة فى الدنيا وهى الكفارة) وهذا وجه وقع فى خاطرى لدفع التعارض واللغو فى الآيتين واحد وهو السهو اما فى الآية الاولى
فبدليل اقترانه بكسب القلب واما فى الآية الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله بالقول الخالى عن الفائدة الذى
يدع الديار بلاقع أعنى اليمين الفاجرة بل اللائق أن يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا
والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هى دار الجزاء والمؤاخذة وقوله

غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذى يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبى عليه السلام وأصحابه كانوا
يغسلون أرجلهم فى الوضوء مع أن فى الغسل مجاوزة زيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وأن المقصود من
الوضوء هو التطهير وذلك فى الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففى ايثار الغسل جمع بين الادلة
وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والخلص) يعنى فقد اعتبر فى
التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص
من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحاده اما الاول أى المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما
التوزيع بان يجعل بعض افراد الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى
بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما فى
قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفى موضع آخر ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب أى
القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين
المشروعة تحقيق البر وصدق وذلك لا يتصور فى الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التى توجبها
الآية الاولى على الغموس هى المؤاخذة فى الآخرة والتى تنفيها الثانية هى المؤاخذة فى الدنيا أى
لا يؤاخذكم الله بالكفارة فى اللغو ويؤاخذكم بها فى المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته
اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعى رحمه الله يحمل
العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا

لا نا لا نسلم ان المسح لا غاية له لان الحكم الشرعى لا يعلم كيفيته وكميته الا بالشرع فينتهى الى ما أنهاها

فكفارة لا يدل على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة أى الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة فى اليمين السهو وعلى المؤاخذة فى المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة فى الغموس (وأما الثانى) وهو المخلص من قبل المحل (فبأن يحمل على تغاير المحل) كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف



وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ وذلك حقيقة فى العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد الكلمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب العقد فسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة فى الاعيان دون المعانى فهو فى الآية مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه اشهر فى اللغة من العقد المصطلح فى الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثانى أن اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فى المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك فى حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقرير تكرار للآية السابقة ولا شك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار وذكر المصنف رحمه الله فى دفع التعارض ان المراد باللغو فى الآيتين هو الخالى عن القصد وبالمؤاخذة المؤاخذة فى الآخرة والغموس داخل فى المكسوبة لا فى المعقودة ولا فى اللغو فالآية الاولى أوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فلا تعارض أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفى المؤاخذة عن اللغو فى الآية الاولى وأثبتها فى الغموس والمراد منها الاثم ونفى المؤاخذة فى الآية الثانية عن اللغو وأثبتها فى المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لا مؤاخذة أصلا الا ان المصنف رحمه الله حمل المؤاخذة الثانية أيضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة

الشرع اليه (قوله والعقد مجمل) فيه بحث لان العقد فى القصد مجاز لافتضاء القرينة الى الربط فليس مجملا ولئن سلم فطلاقه لا عقد اليمين كذا فى فصول البدائع (قوله وفيه نظر الخ) أجيب عنه بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة فى الاعيان الا انه فى عرف الشرع صار حقيقة شرعية فى قول يكون له حكم فى المستقبل لارتباط بينهما على ما قاله المصنف ويستدل عليه بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود اذ لا يصح الامر بالايفاء الا فيما له حكم فى المستقبل وهى اذن فى هذا حقيقة شرعية وهى فى الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند تعذرها وكلام الشافعى لا يتم الا بهذا التجوز فيكون مرجوحا فى مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك لا يقال ارتكابه لدفع التعارض جائز لانا نقول لما اندفع من غير ارتكاب المجاز فلا ضرورة (قوله ورد بمنع ذلك فى حقوق الله تعالى) أجيب عنه بان المراد بالوجه الثانى ان المؤاخذة عند الاطلاق يراد بها الاخروية لان دار الجزاء هى دار الآخرة وقد اقترن الكسب بها فدل على ان المراد المؤاخذة فى الآخرة ولا دليل على كونها المؤاخذة الدنيوية اذ لا عبرة بالقصد وعدمه فى وجوب الكفارات كما فى القتل والظهار فكذا ههنا فلا يصار اليها عند عدم الدليل ثم لا شك ان الغموس كبيرة محضة لا يناسب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة على ما مر فى التقسيم الرابع (قوله ورد بان سوق الثانية الخ) أجيب عنه بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية حينئذ

ولفظ عبد الله اذا أطلق عند المحدثين انصرف اليه فكان اعتباره من مسمى لفظ العبادلة أولى من الباقين ولو سلم فلا مشاحة فى وضع الالفاظ (قوله كأبى هريرة الخ) قال الشيخ علاء الدين لا نسلم انه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتى فى زمن الصحابة وما كان يفتى فى ذلك الزمان الا الفقيه المجتهد وقد عمل أبو حنيفة رحمه الله بخبره فى الصائم اذا أكل أو شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس وقال لولا الرواية لقلت بالقياس واحتج فى مواضع كثيرة مثل تقدير الحيض وغيره بمذهب أنس بن مالك مقلدا له فما ظنك بابى هريرة مع كونه أعلى منه درجة فى العلم انتهى وهم فى عرف أصحابنا ثلاثة منهم ابن مسعود وفى عرف غيرهم أربعة منهم ابن الزبير وابن عمرو بن العاص دون ابن مسعود (قوله ان خالف جميع الاقيسة الخ) اعلم ان اشتراط فقه الراوى فى قبول الخبر لم ينقل عن أئمتنا الثلاثة وغيرهم من السلف الصالحين بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن أبى حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله وعن الرسول فعلى الرأس والعين وقد عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم وبخبر معبد بن وابصة الجهنى فى القهقهة وقد قبل عمر رضى الله عنه

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل) وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة (وأما الثالث) أى المخلص من قبل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون



الثانى ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين أحدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ) أى لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك (وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا) وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما فى الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران وأما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد انما

---

انما هى دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التى هى الكفارة انما هى فى الدنيا والمختص بالآخرة انما هى المؤاخذة التى هى العقاب وجزاء الاثم أجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الآخرة أى اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا أن يكون الثانى مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس فى اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام فى الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها فى الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الافراد باعتبار المتعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذكم شيأ من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة فى اللغو ولكن يؤاخذكم بهما أو باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث (قوله فبالتخفيف) أى قراءة يطهرن بتخفيف الطاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن أى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن أما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن أى صرن أهلا للصلاة وفى شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان فى الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعى رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل هى حكم شرعى

---

تكرار للاولى فى المنطوق وان تغاير تا فى السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرار (قوله والتحقيق ان اطلاق الخ) قيل هذا اشبه على المذهبين لا توجيه لمذهب الشافعى وقد سبق ان القول بعموم الفعل المنفى ضعيف (قوله انما يكون الخ) فيه منع اذ ينتهى أيضا فيما دونها بمضى وقت يسع الغسل والتحريمة الا ان يراد بالاغتسال الاغتسال حقيقة أو حكما (قوله وما ذكره الشافعى) من انه لا يجوز الوطء الا بعد الانقطاع والغسل وانه يطهره محمول على الاغتسال مجازا وفيه

فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فتقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عيننا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا أى تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا أى كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها بين الناس فى زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان بما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح ان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان أرادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته فى الازل فهذا غير معلوم وان أرادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان أرادوا ان الله



تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان أرادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى وخلق لكم مافى الارض جميعا وعند الاشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به أو ليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج عن النقيضين وأجاب فى المحصول عن هذا بان المباح هو الذى اعلم الشارع فاعله اودل على أنه لا حرج عليه فى الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف فى شئ لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه أن الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام حشو ولا خلاف فى هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما أم لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر أو اباحة اما عدم العلم ان هناك حكما أم لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع أو بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق فالحق عندنا انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر أو الاباحة وبين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم أيهما

ثبت بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعنى المحرم والمبيح والى هذا أشار بقوله فانه أى المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد أى ان كان قد ورد أو على تقدير ان قد ورد فى الزمان الماضى أى الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمعلم على الاطلاق وفى جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ماذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر فى النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص (قوله عيننا بتكرر النسخ هذا المعنى) أى تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى أولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (قوله واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح) اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو

نظر لان مجئ يفعل بمعنى فعل لغوى حقيقى والمجاز أبعد من الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهورا والحقيقة مهجورة وليس فليس (قوله ثبت بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا) فانه يدل على اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها ماليس بمباح لا يقال معنى الآية الكريمة خلق الكل للكل كما ذكر فى تفسير القاضى لا كل واحد لكل لانا نقول خلاف الظاهر فان استغراق مثل هذا الجمع بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد وكذا استغراق من وما كما حققوا فى بحث ألفاظ العموم (قوله لو ثبت تقدم هذه الآية) يمكن أن يقال ان كانت هذه الآية متأخرة عن نصوص التحريم كان ناسخا لها فلا تحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبت الاباحة الشرعية فى الكل وتكرار النسخ

حديث حمل ابن مالك فى الجنين وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك بن مزاحم فى توريث المرأة من دية زوجها وقال كدنا ان نقضى برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب الى اشتراط فقه الراوى فى تقديم الخبر على القياس عيسى بن أبان من أصحابنا وتابعه القاضى ابو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام البزدوى والشيخ أبو الفضل الكرمانى وأكثر المتأخرين وخرجوا عليه حديث المصراة وذهب الشيخ الامام أبو الحسن الكرخى ومن تابعه من أصحابنا الى عدم اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم

يكن مخالفا للكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام أبو اليسر البزدوي واليه مال أكثر العلماء لان
التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يغير المعنى هذا هو الظاهر من
أحوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع من غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم
ونقويم يدفع تهمة الزيادة  والنقصان عليه ولان القياس هو الذي يوجب وهنا في روايته والوقوف على
القياس الصحيح متعذر
فيجب القبول كيلا
يتوقف العمل بالاخبار
والمختار أن أصحابنا انما عملوا
بحديث المصراة لمخالفته
الكتاب وهو قوله تعالى
فاعتدوا عليه بمثل
ما اعتدى عليكم والسنة
المشهورة في ايجاب
القيمة عند تعذر المثل
صورة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم من أعتق
شقصا له في عبد قوم عليه
نصيب شريكه ان كان
موسرا الحديث والاجماع
المنعقد على وجوب المثل
أو القيمة عند فوات
العين وتعذر الرد
لا لفوات فقه الراوي
(قوله كان مستفيضا)
ذهب الى جوازه جمهور
الصحابة والتابعين ومن
بعدهم من الفقهاء
والمحدثين فيحتمل ان غير
الفقيه نقل كلام رسول
الله صلى الله عليه وسلم
بعبارة لا تنتظم المعاني
التي انتظمها عبارة
رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذ النقل بالمعنى انما
يتحقق بقدر فهم المعنى فيتطرق الى حديثه شبهة زائدة وبالجملة تشاهد في غير الفقيه من 
قصور فهمه عما يضبط أمثاله أمور لا تحصى وما قيل انما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين والظاهر من
حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا تجد في كثير من الاحاديث شك الراوي مردود بانا ذكرنا أن النقل بالمعنى لا يضر في العدالة
وترديد الراوي فيما يشك لعله لالتزامه النقل باللفظ في هذا المقام أو لذهابه الى عدم تجويز النقل بالمعنى كما هو مذهب البعض وذلك

الندب أو الكراهة فكأنه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي
به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان
اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا
كأكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله
والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف هي
الافعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضي فيها العقل فهي عندهم
تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فاما
فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب وتركه فمكروه
وان لم يشتمل على المصلحة أيضا فمباح وهذه المسئلة تورد في أصول الشافعية والاشاعرة على التنزل
الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من
الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان أردت بالاباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان أردت
خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن
ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضي اباحته له
تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة فهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير
فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة
عبث ويقال على المحرم ان أردت حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا
مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان أردت
العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على
ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان
حقيقة وان كانت مقارنة تخص من عموم مها ما ليس بمباح ويبقى الثاني على الاباحة الشرعية (قوله الا
عند من يجوز تكليف المحال الخ) اشارة الى ان مراد المصنف بقوله اتفاقا اتفاق الاكثرين وهم الذين
لا يجوزون تكليفه (قوله بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه) قيل ان الله تعالى خالق طالبا ومطلوبا
ولم يمنع الطالب من المطلوب فهو اذن والمطلوب ليس بملك غير خالق الطالب والمطلوب حتى يكون الاصل
فيه حرمان التصرف (قوله والحل بانه الخ) قيل عليه ما يصبر عليه فيثاب به يجب أن يكون محرما عليه
ولا يخفى ان كونه محرما عليه لا يثبت الا بدليل يقتضيه وحيث لا دليل فلا حرمة فلا ثواب على الصبر وأما
قوله ملك الغير فقد عرفت جوابه (قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين) الآية قيل التعذيب قبل البعثة
محال لان أول المكلفين آدم عليه الصلاة والسلام فلا فائدة في نفيه اذ لا مكلف قبله حتى يفيد في
حقه نفي التعذيب قبل البعث وأجيب بان قبل آدم قوما مكلفين يسمى الجان ابن الجان وبأن في صحة
نفيه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم نبيهم لكن فيه بحث لان المراد بما في الآية العذاب

الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحر الا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم أجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ماذكرتم فكيف يصح القول بحرمته أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم أى لا يدرك ان هناك حكما أ ـ لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة أى لا يدرك ان الحكم حظر أو اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكليف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعرى بل هو ينافى مذهبه فى الحسن والقبح فلا يصلح الزامه وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا أو دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما فى افعال البهائم واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز

---

الدنيوية كعذاب الاستئصال بدليل السياق (قوله قلت الحكم الخ) فيه نظر لان الحكم بالحظر يستلزم جواز العقاب وحيث لا جواز للعقاب بدلالة الآية المذكورة فلا حظر لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم تأمل (قوله جزم بعدم الحكم الخ) أجيب عنه بان المراد من التوقف عدم الحكم بالحظر والاباحة لا أصلا فلا ينافيه الحكم بعدم الحكم (قوله أن الحكم قديم عند الاشعرى) جوابه ان الشارح نفسه صرح قبل هذا و بعده بان كلام الشيخ ههنا على أصول المعتزلة من ان الحكم للعقل لا على مذهبه فلا بعد على تقدير كونه حاكما أن لا يحكم فيما لا يستقل بادراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد الشرع أو نقول مراده بعدم الحكم عدم تعلقه وتعلقه حادث فيصح ان يوصف بالعدم لان المنافى للعدم

---

لا ينافى استفاضة النقل بالمعنى (قوله يخلو عنها القياس الخ) قيل عليه الشبهة فى القياس فى أمور ستة حكم الاصل وتعليله فى الجملة وتعيين الوصف الذى به التعليل ووجود ذلك الوصف فى الفرع ونفى المعارض فى الاصل والفرع وعورض بأن فى خبر الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكذب والتأويل والتخصيص والتقييد وقيام المعارض والشبهة فى طريق يوجب شبهة فى كونه خبر الرسول فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى أصله قلنا علة الحكم التى عند الله كذلك والشبهة فى الكاشف عنها وما قيل كبار الصحابة تركوا القياس بخبر غير المعروف بالفقه عورض بما أخذوا بالقياس دون الخبر فان ابن عباس رضى الله عنه لما سمع أبا هريرة يروى توضؤا مما مسته النار قال لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه ولما سمعه يروى من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء من حمل العيدان ورد على رضى الله عنه حديث معقل ابن سنان الاشجعى فى بروع بنت واشق الاشجعية بالقياس وعمر حديث فاطمة بنت قيس وعائشة خبر ابن عمر رضى الله عنهم فى تعذيب الميت ببكاء أهله وأبو بكر خبر المغيرة فى ميراث الجدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة وعمار بن ياسر حديث بسرة فى نقض الوضوء بمس الذكر وقال لا أبالى مسسته أو أنفى ولما سئل عنه ابن مسعود وقال فهلا قطعته وابراهيم النخعى والشعبى ما روى ان ولد الزنا شر الثلاثة وقال لو انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه أجيب عنه بانه لو كان عندهم دليل آخر لما قابلوه بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن أحمد البخارى رحمه الله فى كتاب الكشف شرح أصول فخر الاسلام انما انكر والاسباب عارضة من وجود معارض أو فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها فلا يدل على ... لان الاصل كما ... ردهم ببعض ظواهر الكتاب

(ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام) الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال (اما اذا كان احدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم المبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي فالاثبات أولى (فما روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فيرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله ابن عباس ولا يعدله يزيد بن الاصم وضوءه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روي انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا (قوله مثل حديث المصراة) حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر قال الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد الصحيح في ضبطه ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المضمومة على وزن لا تزكوا ومنهم من رواه بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المفعولية قال والمصراة هي التي تربط اخلافها ليجتمع اللبن (قوله بخير النظرين) أي نظر امساك أو رد لصاحبه (قوله ليظنها المشتري سمينة) والصواب ما ذكره في الكشف وغيره من ان المراد من التصرية في الحديث

---

الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة وأما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كأكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع مأذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أي مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى لا يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الحظر فحق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت أولى) اذ لو جعل النافي أولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما في تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان ان النافي كالمثبت واعتبار طلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذا احتاج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلي

---

هو العدم (قوله فمما لا يتصور فيه خلاف) قيل عدم الخلاف بعد ثبوت ازلية الحكم الشرعي في حيز المنع (قوله وفيه نظر الخ) أجيب بان دعوى عدم العلم بالعقاب وعدمه يفضي الى فسادين أحدهما تجويز التكليف بما لا يطاق والثاني عدم اعتقاد حقية قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان كانوا قائلين بعدم العقاب والا فالمصنف حمل حالهم على الصلاح والشارح على الفساد وكلام من يحمل حال المؤمن على الصلاح أولى وأنت خبير بان الحمل على الصلاح فيما يمكن بوجه واما فيما لا يمكن فلا (قوله وأيضا المثبت الخ) فيه بحث لان مدعى المصنف أولوية المثبت بشرط أن لا يعرف النفي بدليل بل بناء

فالمثبت

وانفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى فالخلاف فى انه كان فى الاحرام أو فى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (ومنه واعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفى مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النفى الذى لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التى زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر وروى انها اعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثانى ناف لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا نفى لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت أولى (واذا أخبر بطهارة أولى) هذا نظير النفى الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسئل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة الذى يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء أو بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه أصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات (وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى وأما فى القياس) عطف على قوله ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان (فلا يحمل على النسخ وقول الصحابى فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بايهما شاء) من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابى والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى الاول) أى فى تعارض النصين (انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا) أى فى القياسين (ليس) أى التعارض (الجهل محض لانه) أى المجتهد وهو لم يذكره لفظا بل دلالة (فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتى فكل واحد دليل له فى حق العمل



فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكره فى باب الرواية تتفرع الشهادة على النفى بان يتساوى النافى والمثبت ان علم ان النفى بدليل و يعدم المثبت ان علم ان النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين (قوله واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى) كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى ان النبى عليه الصلاة والسلام بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى (قوله وأما فى القياس فلا يحمل على النسخ) اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (قوله بعد شهادة قلبه) أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يبقيان حجة فى حق اصابة الحق والقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله فكل واحد) يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وغير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى

على العدم الاصلى وهذا الدليل يفيد أولوية المثبت مطلقا فلا ينطبق على ذلك المدعى (قوله كانه يريد اتفاق الفريقين) اشارة الى احتمال آخر وهو أن يريد اتفاق عامتهم وقد يقال هذه الرواية غير ثابتة حتى لم يقل بها أحد الفريقين فلم يعتبرها ثم على تقدير ثبوتها فالنافى من قال انه عليه السلام تزوجها وهو حلال لان الحل ادراك أصل فدعوى الاحلال معناها انه لم يتغير الحل الاصلى والمثبت من قال انه عليه السلام محرم ولذا علل المصنف كون رواية الحل مثبتا ورواية الاحرام نافيا بقوله فانه اتفق على انه لم يكن فى الحل الاصلى (قوله والقلب المؤمن نور) تلميح الى قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

جمع اللبن فى الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشترى انها غزيرة اللبن يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته ولكن فى الكلام الشيخ تقى الدين ما يوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان الشافعية اتفقوا على تعدية هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من عداه الى كل حيوان مأكول اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنه فتفويت المقصود الذى ظنه المشترى بالخديعة موجب للخيار انتهى فان قيل رد هذا الحديث لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع أجيب بأن مخالفته لها لا تنافى صحة الرد لمخالفته لجميع الاقيسة كان الرد بمخالفة احدى الادلة الثلاثة لا ينافى الرد لمخالفته الاخرى وقد يقال ان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صريحا لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف فى ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى به على تقدير أن يكون ملكا للمشترى فيثبت فيها الضمان قياسا على صورة صريح العدوان (قوله وأما المجهول) هو الذى لا يعرف ذاته الا برواية الحديث الذى

فصل مايقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا) أما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي و بكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته



نصا صريحا أولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه أولى من البعض ثم ما عرف ايماء أولى مما عرف بالمناسبة وأيضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه أولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لايخفى عليه شئ من ذلك (والذي ذكروا في ترجيح القياس أربعة أمور الاول قوة الاثر) أي قوة التأثير

---

حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله فصل مايقع به الترجيح) كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك و بالسند الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقه الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على مايحتمل السماع كما اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح مالم يثبت انكاره لروايته على ماثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح مايوافق القياس على مالايوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أو فرعه أو علته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله ههنا الى بعض مايقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليته الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء يرجح مايفيد ظنا أو أقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع أولى بتعليل الاحكام ثم لايخفى ان الراجح تأثير العين ثم

---

تعالى (قوله في النص والاجماع) فيه بحث وهو ان كلام المصنف يشير الى ان الترجيح انما يكون في الكتاب والسنة متنا وسندا وقول الشارح صريح في انه يكون في الاجماع أيضا متنا وسندا وانه يكون في النصوص متنا وسندا وحكما واعتبار أمر خارج فمثل الترجيح بالحكم برجح الحظر على الاباحة والترجيح بأمر خارج ترجح مايوافق القياس على مالايوافقه وأنت خبير بان الترجيح بالحظر والاباحة انما هو ترجيح بالمتن المشتمل على النهي والامر قول المصنف (ثم ماعرف ايماء الخ) قال في فصول البدائع فيه بحث لانه يفتقر اليها الا أن يريد بمجرده أولى من مجرده الا انه منطوق اما اذا اجتمعا فكل واحد قول المصنف (وهذا أولى من عكسه) أي ماعرف بالاجماع تأثير جنسه في نوعه أولى مما عرف تأثير نوعه في جنسه ووجهه ان الحكم أصل المقصود كما سيجئ وعكسه ابن الحاجب قال القاضي في تعليله لان العلة هي العمدة في التعدية فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى وفيه بحث لان تأثير العلة استلزامها واستلزام جنسها بنوع الحكم لايقتضي استلزام عينها الا انه ملزوم الملزوم فتكون مؤثرة كلا و بعضا وذلك أقوى من استلزام عينها اذ لايلزم منه استلزام جنسها وأيضا لزوم الجنس لزوم لازم المقصود ولا يلزم من لزوم اللازم لزوم الملزوم فلايتم التقريب فان قلت فلا يصح التعليل بنوع الوصف بجنس الحكم قلت نعم لولا ترتب الحكم على دفعه في الجملة (قوله بحسب أصله وفرعه أو علته أو أمر خارج الاول) كتقدم قطع الاصل على غيره والثاني كتقدم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة والثالث كتقدم ما العلة فيه قطعية على ماهي فيه ظنية الرابع كتقدم مايوافق عمل أهل المدينة أو الائمة الاربعة على غيره (قوله ثم لايخفى

---

رواه ولم يعرف عدالته ولافقهه ولا طول صحبته فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة على ماهو المذهب عندنا واختاره الاصوليون فقد روي انه سئل أنس بن مالك هل بقي أحد من الصحابة غيرك فقال بقي أعراب رأوه وأما أصحابه فقد انقرضوا الان اسم الصحبة بحسب أصل اللغة وان انطلق على من صحبه ولو ساعة ولكن التعارف خصه بمن كثرت صحبته وطالت ملازمته كاصحاب الرأي والحديث وأصحاب ابن مسعود وابن عباس وأصحاب أبي حنيفة والشافعي وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجماهير الخلف ثبت عدالتهم بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم وتعديل رسوله وشهادته لهم في آيات من القرآن وأحاديث كثيرة وأي تعديل يعادله

النوع

(كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فان الشافعي رحمه الله يقول رق مائه مع غنية عنه فلا يجوز كالذى تحته حرة وقلنا هذا انكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أثرا) أى قياسا أقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله (اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع



أم أى جرح وقدح يقاومه فوابصة بن معبد بن عبيد ومعقل بن سنان بن اشجع وسلمة بن المحبق بن بليد وان كان لهم شرف ادراك ورؤية ورواية لا يعدون من الصحابة خلافا لعامة أصحاب الحديث وبعض أصحاب الشافعي (قوله كحديث معقل) روى أن ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فلم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه ثم قال بعد شهر اجتهد فيه برأيي فان يك صوابا فمن الله تعالى وان يك خطأ فمن ابن أم عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان أرى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط أى ولا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وأبو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق الاشجعية من رواس ابن كلاب بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضي الله عنه بذلك سرورا لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقال لا يظهر من هذا قبول ابن مسعود رواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها لم يسر بموافقتها (قوله ورده على رضي الله عنه الخ) وقال حسبها الميراث وذلك لمخالفته القياس الذى عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب لمقابلته عوضا كالموطوءة قبل الدخول بها وجعل الرأى أولى من رواية مثل هذا المجهول قال في الكشف وهو مذهبنا أيضا وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه وروى اسماء بن الحكم الفزارى الكوفي عنه رضي الله عنه

النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار بيان العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله واقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس (قوله كما مر في القياس والاستحسان) من أن الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشدة والضعف لانها الانزجار عن جميع ما يعتقد فيه الحرمة فهو دليل والا فلا (قوله وكما في مسئلة طول الحرة) أى الغنى والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة أى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذى تحته حرة لجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشى العنت أى الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج أمة فانه ليس بارقاق لماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على أمة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرقيق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا أقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي أن يكون أثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذى هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغي أن يكون أثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة

ان راجح الخ) كأنه أشار الى ان عدم تعرض المصنف لتأثير العين في قوله وأيضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه الخ ليس كما ينبغي وقد يقال في الجواب اذا وجد اجتماع تأثير عين علة في عين حكم فذلك مما لا قياس فيه بل هو حكم خاص في قصة خاصة لا يتجاوزها (قوله من ان الاستحسان لقوة أثره الخ) الظاهر ان يقال من ان كلا من القياس والاستحسان انما يقدم على الآخر لقوة أثره لان التقدم لقوة الاثر

وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن
له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكما فى نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكافر
بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر
وأيضا هو دين يصح معه للحر  المسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الامة) أى دين الكتابية دين يصح

معه للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين (فهذا أقوى أثرا لان الرق منصف لا محرم) كما فى الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العدد بأن يحل للحر أربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة

الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر مافوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم (قوله وتضييع الماء) اشارة الى وجهى ضعف فى قياس الشافعى الاول ان الارقاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ فى الارقاق انما تزول صفة الحرية مع أنه أمر بعارض يجوز زواله بالعتق وفى العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق أولى فان قيل هذا امتناع من اكتساب سبب الوجود وفى الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضى الى الاهلاك قلنا فى التزوج أيضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فى من يخلق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو فى ارقاق الحر الثانى ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على أن يشترى أمة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعى رحمه الله فكيف اذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكما فى نكاح الامة الكتابية) فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعى رحمه الله قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة أما الاول فلان للرق أثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كما فى نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر كما فى نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثانى

لا يخص الاستحسان على ما ذكره المصنف فيما سبق (قوله وربما يجاب بان هذا التضييق الخ) فقد يدفع هذا الجواب بان رعاية الكرامة على الوجه الذى ذكر مؤدالى العود على موضعه بالنقض وهو أن يكون للعبد اتساع فى الحل لا يكون للحر ومظنة الارقاق ليس فوق التضييع وقد ذكر المصنف انه جائز بالاتفاق بالعزل باذن الحرة (قوله قلنا فى التزوج الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الضعف اذ تزوج الامة مع طول الحرة ينبغى فى الارقاق لا بمجرد امتناع من ايجاد صفة الحرية والارقاق يكفى فيه أن لا يكون الماء رقيقا ثم رق ولا يحتاج فيه الى أن يكون حرا فالاولى فى الجواب انا لا نسلم ان العزل امتناع عن اكتساب سبب الوجود فقط وانما ذلك يحصل بعدم المباشرة بل تضييع للماء الذى هو سبب وجود انسان آخر (قوله وفيه نظر لان الحر الخ) أجيب بان القادر على شراء امة ان استطاع طول الحرة فعدم جواز نكاح الامة بناء على استطاعة طول الحرة لا على القدرة على شراء الامة فما الدليل على عدم جواز نكاح الامة وهو مدفوع بان الدليل افضاؤه الى ارقاق الماء مع الغنية عنه على ان الرواية ثابتة عنه فى عدم جوازه كما نقله صاحب الكشف عن التهذيب (قوله سرية) على وزن ذرية بمعنى المرقوقة اما فعلية من السر لانها تسر وطأها غالبا وضم السين من تغييرات النسب كالكرمى بالضم فى النسبة الى الكرمى بالكسر وهو الملبد أو فعولة من السرور وقلبت راؤه الثانية ياء لانها يحصل السرور بها (قوله فاذا اجتمع الرق والكفر الخ) الجواب عنه ان الكفر والرق لما اختلف أثرهما من حيث منع الاول النكاح بحسب الاعتقاد والثانى لنقصان الحال لم يمكن أن يتحدا فيه ليتغلظ بل بمنزلة اجتماع علتين بلا هيئة اجتماعية كاحد ابنى عم

قال كنت اذا حدثنى رجل عن النبى صلى الله عليه وسلم حلفته واذا حلف صدقته قال البخارى ولم يروعن أسماء بن الحكم الا هذا الحديث وحديث آخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه وتارة فلما
يقول أسماء بن الحكم وأخرى الحكم بن أسماء (قوله كحديث فاطمة) قيل عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبى وأحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هؤلاء مذهبهم عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة ثلاثا لا يوجب كونهم عملوا بحديث فاطمة لجواز ان يقولوا به لدليل آخر لاح لهم ولا يثبت العمل الا بصريح النقل عنهم ويؤيده

فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرء) أي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والاقراء فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة الكتابية اذا لم تكن متأخرة عن الحرة او مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة ثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية قوله وكما في مسح الرأس ان المسح في التخفيف أقوى أثرا من الركن في التثليث والثاني قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان الصلاة بل الا كمال ونحن نقول به) أي بالاكمال وهو الاستيعاب (وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان

فلما مر من ارفاق المانع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التي هي أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان أثر الرق انما هو في التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى أنها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيأ (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فلها في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحد وجعل نصف الثلاثة اثنين لا في جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكما في مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في أركان الصلاة (قوله والايمان) هو في أكثر النسخ بأصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل

هو زوج (قوله بملك النكاح وملك اليمين الخ) ليس المراد انها تحل بالملكين في زمان واحد اذ لا يجتمع ملك اليمين وملك النكاح في زمان واحد بالنسبة الى مالك واحد بل انها قد تحل بملك النكاح وقد تحل بملك اليمين بخلاف الحرة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد أن المسئلة في نكاح الحر الامة الكتابية للغير لا في تزوج الحر أمته الكتابية كما يدل عليه كلامه (قوله فالتشبيه بالطلاق الخ) حاصله ان التشبيه في العمل بالاحتياط وقد يجاب أيضا بان الطلاق وضع للحرمة لكنها يقتضي حلا لا دفعه فجعل الطلاق ثنتين انما هو تغليب الحرمة على الحل في كونه زائدا على النصف أو لكونه مقتضيا حلا لا رفعه لكون ذلك الحل أيضا زائدا ضمنا فتأمل (قوله كما في أركان الصلاة) قيل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقا لينتقض باركان الصلاة والجواب ان المراد ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست بمؤثرة في غيرها والمسح مؤثر في التخفيف مطلقا فهو أولى بالاعتبار منها وقول المصنف (لا توجب التكرار كما في أركان الصلاة) الكلام في التكرر بطريق السنة كما لا فلا يرد السجدة الثانية (قوله

---

اختلافهم في ايجاب السكنى دون النفقة وفي نفيهما الا ان تكون حاملا وغير ذلك وفي صحيح مسلم عن عمر رضي الله عنه لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة واخرج سعيد بن منصور عنه ما كنا نغير في ديننا بشهادة امرأة وفي صحيح مسلم قول مروان سنأخذ

ونحوها) فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة أو المغصوب وكذا لا يجب التعيين فى رد المبيع بيعا فاسدا وكذا فى الاعيان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر (وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى) أى ان كان المثل التقريبى وهو الضمان مما تلاقى الحقيقة تلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مما تلاقى الحقيقة يكون المثل التقريبى أفضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار الوصف أسهل من اهدار الاصل) يعنى ان أوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه فى المثل بالكلية فى الاصل والوصف والاول أسهل من هذا (قلنا التقييد بالمثل واجب فى كل باب كالاموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز فى الجملة) أى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف المال المعصوم جائز فى الجملة (كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (و يلزم منه) أى من ايجاب



الفضل على المتعدى (نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد أما فى مسئلتنا فالتفاوت فى نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز (أما عدم الضمان فضاف الى عجزنا عن الدرك) أى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور الاعتبار
يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فائت أصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان فى دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا) وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه فى المثل يفوت الى بدل يصل اليه فى دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى (وضمان العقد قد يثبت بالتراضى مع عدم المماثلة) جواب عن قياس الشافعى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهى قوله كالمسح فى التخفيف وكقولنا فى صوم رمضان وكمنافع الغصب أوردناها للترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف فى الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس قول الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف وأما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما فى سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين فى سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب فى غصب المنافع كما فى سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن فى المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة فى جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات (والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثانى

---

وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى منه وقع على الاعيان بالفتح جمع عين (قوله ونحوها) كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية فى الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا) وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء فى جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت فى الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا (قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) لانه الذى يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع (قوله والثالث الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه) كتأثير وصف المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية فى التثليث لانه فى الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهذا قريب من الثانى) أى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد فى صور كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب

---

كتصدق النصاب على الفقير) كما اذا باع السيف المحلى فاخذ بعض الثمن فى المجلس يقع الحلية ليتعين ثمنها للبعض * قول المصنف (ولان الوصف وان قل فائت أصلا بلا بدل) المراد من الوصف هو الفضل على

والرابع وهو العكس أى العدم عند العدم) أى عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أى مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره كمسح الخف فانه ينعكس) فان كل ماليس بمسح فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن) أى مسح الرأس ركن وكل ماهو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه ان كل ماهو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما اعلم انه انما جعل عدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ماهو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس أى لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم فى جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا فى بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أى كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما فى سائر المبيعات المتعينة (وينعكس ببدل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما فى الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أى كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم فى غير الربوى) وذلك لان عكس القضية المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوى فى المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعلية ماليس كذلك واما كونه أضعف فلان المعتبر فى العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فيرجع الى تأثير العلل وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم

الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسى ماس نوع من هذه الانواع اذا قرنته فى مسئلة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه وقال المصنف رحمه الله فى الحاشية اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثانى (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد فى العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما فى الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس أى كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفى لقولنا كلما وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله مبيع عين) أى متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض فى بيع الدرهم بالدرهم وفى السلم لئلا يلزم بيع الكالئ بالكالئ لان الاصل فى الصرف هو النقود وهى لا تتعين فى العقود فكان دينا بدين وفى السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع فى الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم فى الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغى ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة مايتعين ومالا يتعين أمر خفى عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع فى السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس

تقدير ايجاب الضمان وانما يفوت لا الى بدل لانه لا يبقى للمتلف حق فيه لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لوجوبه بحكم الشرع (قوله وهذا اصطلاح متعارف) منهم من جوز ان يراد بالعكس ههنا عكس النقيض المنطقى ليكون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف هو المراد بالعكس ويكون هذا مرجحا لان عدم الحكم اذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا كما فى قول الشارح وحينئذ كل ماهو



بالعصمة التى وجدنا الناس عليها فقول عمر لا نترك وما كنا نغير شاهد على انه كان الدين المعروف المشهور وجوب النفقة والسكنى وقول مروان سنأخذ الخ فى المعنى حكاية اجماع الصحابة اذ الناس اذ ذاك هم الصحابة ورده عمر رضى الله عنه بحضرتهم من غير نكير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كمذهبه وقد طعن فيه أكابر الصحابة وما كان عادتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوى امرأة

(مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات أولى مما كان بالحال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضي كما اذا تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته) أي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله ويصح عندنا (هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي) وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فاما أن يفسد الكل واما أن يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله رجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه

مبيع أجيب بوجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض أصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا غيره يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في ان التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير تراخ لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه أقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال بوجهين أحدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح أحد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ركن يسن تثليثه لا يصدق عكسه وهو ان كل ما لا يسن تثليثه ليس بركن فان أركان الصلاة لا يسن تثليثها (قوله أجيب بوجهين) قيل انما قال أجيب لان ما نبهوا عليه انما هو تصديق من تقرير الترجيح بالعكس في مسئلة بيع الطعام بالطعام وهو قوله مبيع عين فيشترط قبضه الخ اما في الوجه الاول فلان الحاصل من عدم اشتراط قبض بدله في الاصل واشتراطه في العكس وهو خلاف ما صرح به من عدم اشتراط المبيع واشتراط قبض بدله وأما الثاني فلان مؤداه عدم اشتراط القبض أصلا في الاصل سواء كان قبض قبض المبيع والثمن أو قبض أحدهما واشتراط القبض في الجملة في العكس وهو أيضا خلاف المصرح به وأنت خبير بان مبنى هذين الجوابين اعتبار حذف في وضع المسئلة بان يقال مثلا تقديره قوله فلا يشترط قبض بدله وهذا معنى صحيح يرتبط به الجواب الاول بلا زيادة تكلف الا ان تطبيق عبارة الكتاب على الجواب الثاني تعسف ظاهر (قوله أقيم مجلس العقد) أراد به محل وجود القبض قبل أن يفترقا بالابدان حتى لو قاما ومشيا فرسخا أو ناما في المجلس أو أغمي عليهما ثم تقابضا قبل الافتراق صح العقد كذا في الذخيرة وغيرها (قوله بوجهين أحدهما ان الحال الخ) فيه بحث لان المتبادر من هذين الوجهين بيان ترجح الذات على الوصف فليس الكلام فيه بل في وصفين أحدهما وصف ذاتي والآخر وصف عارضي كما يدل عليه كلامه الآتي فالاولى أن يقال في الفرق الذات يوجد بدون الوصف العارض ولا يوجد بدون الوصف الذاتي ووجه ترجح الذات لا يوجد الذات بدونه على ما يوجد بدونه ظاهر (قوله فله حكم العدم الخ) فيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة يرجع على العمومية باعتبار الذات فلا يخفى ان قيام الذات

فانهم قبلوا خبر فريعة بنت مالك بن سنان ولا لكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضحاك بن سفيان الكلابي وممن صرح برد حديث فاطمة عمر وابن مسعود و زيد بن ثابت وعائشة وأسامة بن زيد وسعيد بن المسيب وشريح القاضي والشعبي والحسن بن حي والاسود بن يزيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبو اسحاق السبيعي ومروان بن الحكم وابراهيم النخعي والثوري وأحمد بن حنبل وخلق كثير (قوله فيه) اي في بيان المراد من قول عمر رضي الله عنه أو في حقه وشأنه قال صاحب الكشف اذ لو كان المراد عين النص لتلاه وروى السنة (قوله وقال بعضهم) كالامام أبي جعفر الطحاوي ومن تابعه فان قول عمر رضي الله تعالى عنه لها السكنى والنفقة بعد قوله لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد الطحاوي والدارقطني في روايتهما عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم

ذاته

(وذكروا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية * فصل ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله) أى كقول الشافعى رحمه الله تعالى فى أن الاخ المشترى لا يعتق عنده (الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة فى وصف واحد مؤثر فى الحكم المطلوب أقوى منها) اى من المشابهة (فى ألف وصف غيره مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح



بالقوة وهو التأثير لا بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا اثر لهذه * مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) اى لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولان ترك الاقل أسهل من ترك الكل أو الاكثر) أى اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع أو الاكثر أو الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل أو الاكثر (لا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى وأبى يوسف

ذاته أو أجزائه والآخر عائد راجع الى وصف يقوم بذلك الشئ بحسب أمر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى بجعل الشارع ولهذا قال أى الترجيح بالوصف الذاتى أولى من الترجيح بالوصف العارضى والا فكما ان العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة (قوله وذكروا له) أى للترجيح بالوصف الذاتى أمثلة اخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعته فى المغصوب بخياطة أو صباغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال أحد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذى به صار هالكا بمعنى ان الفعل الغاصب مدخلا فى وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم فى العصوبة لان رجحانه فى ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم فى حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير فى باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشتباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثانى الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة فى باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكثر الوصف أو يتكثر محال الوصف أو يقل أجزاؤه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز فى الوصف ولا خلاف فى عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعى رحمه الله

بنفسها فى بعض المواضع لا يكون وجها لترجيح الترجيح بالذات فى جميع المواضع فليتأمل (قوله ومثله كثير فى باب الميراث) أى مثل الترجيح المذكور فى الفرائض كثير فان ابن العم لاب أولى من ابن ابن العم لاب وأم والجد وان علا أولى من العم وبنت العم وان سفلت أولى بالثلثين من الخال والخالة وقس على هذا (قوله لزيادة فائدته) اذ يكثر أحكام الشرع بكثرة الفروع (قوله ولا خلاف فى عدم ترجيح النص الموجز عن المطنب) مع ان التفرد والتعدد صورة انما الترجيح باعتبار المعنى المؤثر وفيه بحث لان الخروج عن عهدة التكليف بالتعين أمر مرغوب فيه اجماعا فى الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك فالاولى أن يحمل كلام المشايخ ههنا على ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما يقول به باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فاين هذا من ذلك (قوله بل عند الشافعى يقدم الخاص على العام) يعنى فكيف يعكس هاهنا ويمكن أن يجاب

ان لها النفقة والسكنى (قوله الذى اتانيه) والحديث صحيح مشهور تضمنه الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ماروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل أمتى كمثل مطر لا يدرى أوله خير أم آخره فانه غير ثابت ولو صح

فيكون ذلك لكون ايمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغى والطغيان لا باعتبار التمكن فى الصدق والاستقرار على مراسم الدين والسيرة العادلة والله لاح المبين اعلم ان ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والاخبار والآثار يدور فى مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلاه المتواتر الذى يوجب علم اليقين وفى مقابله الموضوع الذى سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية ثم المشهور الذى يفيد علم الطمأنينة ويحتمل احتمال الارجحان أن لا يكون حجة ومقابله المستنكر الذى على عكسه يفيد وهم الحجية ثم خبر

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وأيضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او أخ لام في التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده) ولو كان الترجيح بكثرة

الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل  الارث ثابتا واللازم منتف (خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير)

أي في ابن عم هو أخ لام فانه راجح عند ابن مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك أي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر (بخلاف الاخ لاب وأم فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة) أي جهة الاخوة لام (تابعة للاولى) اى للاخوة لاب (والخبر متصل) أي خبر القرابة متصل لان الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة (فيحصل بهما) أي بالاخوة لاب والاخوة لام (هيئة اجتماعية بخلاف الاولين) فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف (فلا يرجح بكثرة

الواحد الصحيح الذي يفيد غالب الرأي وهو خبر من عرف بالضبط والعدالة أو في حكمه ومقابله المستتر أي خبر المجهول الذي لم يقابل برد ولا قبول وان ما انفرد به الراوي مع كونه عدلا حافظا موثوقا في ضبطه واتقانه غير مخالف في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه

يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراده خارما له مزحزحا له عن حيز الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة الحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعذر الوقوف على حقيقة الوضع يقينا الا باعتراف الراوي وذلك أيضا لا يفيد القطع وانما يؤخذ فيه بالظن والامارات الموجبة له (قوله في شرائط الراوي)

الجمهور

تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملاءمة وحينئذ فلا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند تأثير أحدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء تسامحا اذ لا تركيب من أقل من جزأين فكأنه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحد لا اجزاء له (قوله لهما ان كل دليل) يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك انما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل بالاثبات اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له وأما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه وربما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير) وهو ما اذا ترك ابني عم أحدهما أخ له من ام بان تزوج عم امه فولدت له ابنا فعند ابن مسعود المال كله للاخ للام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونهما من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وام مع الاخ لاب بخلاف الزوجية فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند

عنه بان رجحان الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم أفيد وقد يجاب أيضا بان اسقاط الدليل خلاف الاصل والاصل تعليله وذلك في التنصيص ترجيح الخاص لانه لا يسقط العمل بالعام بالكلية أما كل من العلتين فيسقط الاخرى فما تقل فائدته بالاسقاط أحرى وفيه بحث لان عموم العلة مجاز عن اطلاقها فتناولها يتناول احتمال والاصل المحقق عدم الشمول (قوله ولقائل أن يقول الخ) قد يجاب عنه بان مراد المصنف ان الوصفين اذا كان لهما أثر فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهي قوة الاثر وثباته على الحكم وكثرة الاصول والعكس فان غلبة الاشتباه وما بعدها ليست من الاثر في شيء وما لا اثر له لا عبرة له أصلا ولو ترجيحا لان ما لم يعتبر في أصل العلية لا اثر له في الاصلحية وبالجملة ليست العبرة الا لكون الوصف مؤثرا أو ملائما ولا اثر للترجيح بغلبة الاشتباه وما بعدها في افادة شيء من زيادة الظن (قوله وربما يقال الخ) قيل هذا مدفوع بان كل دليل يؤثر في اثبات المدلول كانه ليس معه غيره وليس المدلول متعلق بالجميع حتى يكون للهيئة الاجتماعية تأثير في القوة وكونه موافقا لدليل آخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض بمخالفته لدليل الخصم (قال المصنف (على عدم ترجيح ابن عم هو زوج) يعني ماتت امرأة وتركت ابني عم أحدهما زوجها يستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من أربعة ثلاثة للزوج وسهم للآخر (قوله بان يتزوج عم امه) صورته ان يكون اخوان لاب وأم أو لاب ولكل واحد منهما ابن

الرواة مالم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئة اجتماعية) هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فان رواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية أما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم أنا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة فى صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة فى بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة وراء فى ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة فى كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية و يكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة فى كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية و يكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فاعتبر هذا بالشاهد فان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوى يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهى راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثانى لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التى فى الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع فى قوله ولا يرجح ومعناه أنه اذا كانت العلة فى أحدهما مغايرة للعلة فى الآخر لكنهما أديا الى حكم واحد كما ان علة الربا عند الشافعى رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كانت العلة فيهما شيأ واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بحديث آخر) وعلى هذا كل ما يصلح علة

الجمهور وسدس المال للاخ لام بالفرضية والباقى بينهما بالعصوبة فيقسم من اثنى عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تساط انلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف ألا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية (قوله مالم يبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور أحد قسمى المتواتر على رأى تعرض فى الشرح للتواتر وحاصل الكلام فى هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هى وصف واحد قوى الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة أجزاء العلة توجب القوة كما فى حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما فى المصارعة اذ المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر) يعنى قياسا يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذ لو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الادلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الاصل (قوله وعلى هذا) يعنى كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيده القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية لا الاحكام الشرعية التى وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجناة قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها و جعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى مسئلة الشفعة وهى دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يرجح

فمات أحدهما وترك امرأة وهى أم ابنه فتزوج اخوه امرأته فولدت له ابنا ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك ابنى عم أحدهما اخوه لام (قوله الا يرى انه لو اجتمع الاخوة الخ) الاخوة فى الموضعين بضم الهمزة والخاء وتشديد الواو المفتوحة بمعنى المصدر ولا بكسرها وسكون الخاء وفتح الواو على انها جمع أخ اذ لا معنى له ههنا والمقصود تحقيق كون اخوة الام بمنزلة وصف لا سبب مستقل (قوله فقد سبق) أى فى أول باب المعارضة (قوله فان الدية فيها نصفان) أى اذا كان القتل

قبول خبر الواحد يبتنى على شروط ثمانية أربعة فى نفس الخبر وسيذكرها المصنف فى مباحث الانقطاع الباطنى وأربعة فى المخبر ومرد هاهنا وهذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان الصبى ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيما على مقتضى ديانته منزجرا عن محظورات دينه ولهذا

لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي رحمه
الله لا يرجح صاحب الكثير أيضا) بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر (ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق
الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان
المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل المعلول



جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من أجزاء
سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي
لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب
وعند الشافعي رحمه الله أثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق
الملك أي منافعه وغراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار
المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في
علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون
ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع
الملك علة للحكم فيقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب الشرع
بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها
الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث باب الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي
المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود
لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج
استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي قطعي أو في
الظن بحكم غير شرعي وشرط الاجتهاد أن يحوي أي يجمع العلم بأمور ثلاثة الاول الكتاب أي القرآن
بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة أما لغة فبأن يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة
فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شريعة
فبأن يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط ان المراد
بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وبأقسامه من الخاص والعام
والمشترك والمبين والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ

---

خطأ وأما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليهما وانما وضع المسئلة في الخطأ لان اعتبار عدد الجناية ممكن
فيه بتقسيم الدية ولما سقط الترجيح مع امكان اعتبار عدد الجراحات فيه فلا يسقط في العمد مع عدم
امكان تجزي القصاص أولى (قوله والجواب ان الدار المشفوعة الخ) قيل هذا ليس بوجه فانه كما كان تأثير
العلة الفاعلية في المفعول بايجاد الله تعالى اياه كذلك تولد الثمر من الشجرة والولد من الحيوان بايجاد الله
سبحانه لا أن الشجرة توجد الثمر والحيوان توجد الولد وأيضا لا نسلم ان الولد المشفوع بها علة فاعلية بل
الفاعلية هي الشفيع الذي يأخذ الشفعة بها فالحق في التوجيه ان المستحق بالشفعة انما يكون الانقسام
على الشفعاء بقدر الملك لو كانت الشفعة متولدة من الملك كالثمر من الشجر والولد من الحيوان حتى يكون
كل جزء منها متولدا من كل جزء وليس كذلك بل هي مستندة الى العلة الفاعلية التي هي الشفيع

---

منها فالمعلول يتولد منها
وينقسم عليها كالولد
والثمر فاستحقاق الشفعة
غير متولد من الدار المشفوع
بها بل هو ثابت بها لا منها
فلا ينقسم عليها
(باب الاجتهاد وشرطه
أن يحوي علم الكتاب
بمعانيه لغة وشرعا وأقسامه
المذكورة وعلم السنة متنا
وسندا ووجوه القياس

---

يسأل القاضي عن عدالته
فيما شهد على مثله ولكن
لا يقبل شهادته على مسلم
ولا روايته فيما يتعلق
بأمور الدين لمكان التهمة
(قوله فهو سماع الكلام
كما يحق) اعترض عليه
بان الضبط بهذا المعنى
ليس بشرط في قبول الرواية
لما صح من قبول أخبار
الاعراب الذين ليسوا
بهذه الصفة أجيب
بالمنع فان الاعراب من
أهل اللسان الذين يعرفون
معاني الكلام وهم أزكى
الاصناف وما فيهم من
نباهة الفهم وكياسة الذهن
مما لا ينكره أحد ألا
ترى أن عليا رضي الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح في العدالة وذلك
(قوله فشهادة المستور) يعني شهادة المستور وان كانت مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون
خبر المجهول مقبولا فيها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق فيهم (قوله فيكفي الاجمال) لكن بحيث لو جذبه جاذب
الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤها حكمه من الاقرار والتصديق (قوله أهو كذا) ويكفي فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع
الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما أخبر به فيقول

نعم ولقد طال لجاج بعض المتسمين بالعلم في هذه البلاد في شهود الهلال بامضائهم بقراءة ما يسمونه الفرض العين من الجمل الركيكة التراكيب التي لم يرتبوها بعلم وبصارة وصحيح معرفة وهو ظلم وزور وجهل بالفقه وأحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له (قوله الا أن يثبت) قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الا ان أعلم انه أرسله كذا في المعتمد وأما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وأكثر المتكلمين وعند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يقبل أصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن بما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بأن يتأيد بآية أو سنة مشهورة أو موافقة قياس أو قول صحابي أو تلقته الامة بالقبول أو عرف من حال المرسل انه لا يروى عمن فيه علة من جهالة أو غيرها أو اشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط أن يكون شيوخهما مختلفين أو ثبت اتصاله بوجه آخر بان أسنده غير مرسله أو أسنده مرسله مرة أخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد فاكثر ما رواه مرسل انما سمعه عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا انه أحب قبول مراسيله ولا أستطيع أن أقول ان الحجة ثبتت كثبوتها بالمتصل واعترض عليه بان انضمام هذه الامور أن تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل بتعدد الاسناد الى المستور أو المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك (قوله وهو فوق المسند) مذهب عيسى بن ابان من أصحابنا العراقيين وتابعه فخر الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان والباقون يرجحون المسند (قوله لان الصحابة أرسلوا) واتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم

وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة المعاني والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر أو شهرة او آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا أن البحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبغوي والصغاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا اذ لا بد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا أن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله عنهم ثم هذه الشرائط

فالانقسام على الشفعاء لا حصولها منهم لا الى المشفوع به اذ ليس حصولها منه وان كان سببه (قوله بمعرفة الاحكام) دون المواعظ وأحكام الآخرة والآيات التي يتعلق بها الاحكام مقدار خمسمائة آية ذكره في الانوار نقلا عن الغزالي (قوله قدر ما يتعلق بالاحكام) بدل من السنة وذكر في القواطع ان في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرقها من تواتر وآحاد ليكون المتواترات معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الآحاد ورواتها ليعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة أحكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجبه كل واحد منها ومعرفة ما انتفى عنه الاحتمال وحفظ ألفاظه وما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما يعارض من الاخبار (قوله وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا) أجيب عنه بان معرفة الاجماع ليس بشرط كون الفقيه مجتهدا بل شرط كون اجتهاده غير مردود ولاجل ذلك وقع من بعض المجتهدين لمخالفة الاجماع فرد بذلك اجتهادهم وفي ان المصنف جعل العلم بالمسائل الاجماعية شرط الفقاهة كما مر في تعريف الفقه (قوله للجازم بالاسلام تقليدا) قد يقال المجاوزة عن التقليد الى معرفة الدليل من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقع فرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك يحصل للمعرفة الحقيقية مجاوزا صاحبه حد التقليد (قوله ثم هذه الشرائط الخ) قد يقال الصواب ان الاجتهاد غير متعدد لما مر في حد الفقه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وانما المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام من الادلة والتحقيق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات وكان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر أو شكاية أو مدح أو ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا بجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة

كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ و يصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد وافى حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق

انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لابد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا النص أو اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح (قوله وحكمه) أي الاثر الثابت بالاجتهاد وغلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا اما الحكم ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ اما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الاول أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية و بعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الاشعري بمعنى أنه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده و الثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن أصاب أجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده اصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفائه فلهذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ

يقدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي من دليله ولا ينافي ذلك تصدر ولا أدرى من المجتهد لما عرف (قوله وأما المجتهد في حكم) فلابد له من الاطلاع على أصول مقلده لان استنباطه على حسبها فالحكم الجديد اجتهاد في الحكم والدليل الجديد الحكم المروى تخريج (قوله واليه ذهب عامة المعتزلة) قال فخر الاسلام وانما ذهب المعتزلة على تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لايجابهم الاصلح والحاقهم الولي بالنبي فان الاصلح للعباد على الله تعالى تصويب الكل لينالوا الثواب وكذا ما قالوا ان انعام الله تعالى في غير النبي عليه السلام كهو في حقه لكن يبطله شؤم اختياره يقتضي اصابة كل مجتهد لانه ولي كاصابة كل نبي قيل فيه بحث لان مبنى التصويب لو كان ذلك لم يقل به من لا يقول بهما وليس كذلك فان كثيرا من اهل السنة قائلون بالتصويب دونهما وليس بشئ اذ لا مزاحمة بين الاصول لجواز ان يكون أمر واحد لازما لامور فيكون مبناه عندهم اياهما الا ينافي ان يكون عند غيرهم غيرهما (قوله فلهذا كان المخطئ معذورا

سمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الا أربعة أحاديث في قول و بضعة عشر حديثا في قول آخر مع انه معدود في المكثرين وقد صرح بذلك في حديث الربا في النسيئة قال حدثني به اسامة بن زيد و روى ان رسول الله عليه السلام ما زال يلبي حتى رمى جمرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخي الفضل ابن عباس و روى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم أسنده الى أبي هريرة و روى أبو هريرة ثم أسنده الى الفضل بن عباس ونعمان بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الا حديثا واحدا مع كثرة روايته والذي سمعه هو ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب وما كانوا يتفحصون عن سماعهم بواسطة أو بدونها مع شيوع ذلك فيما بينهم فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك و وجوب قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله انه لا يرسل عن ثقة أجيب عنه بانه لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابي لثبوت عدالتهم ومن يرسلون عنه بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخير به وذلك ثابت في التابعين بعين هذه الجهة وعموم الشهادة لهم خصوصا اذا كان الارسال من وجوههم كالحسن وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وأبي العالية والفقهاء السبعة لانه انما قبلت روايتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم (قوله والمعتاد الخ) ومن منع جرى العادة بما ذكره المصنف فقد كابر ولقد قال الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله فمن سبعين أو أكثر وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن

كل واحد مجتهده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس فى وسعهم وهذا كالاجتهاد فى القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان فى ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها أحق لانها لو استوت لاصيبت بمجرد الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا أو تختلف فيكون حينئذ



ابتداء وانتهاء معا أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق فى المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لولم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما مر بيان الملازمة أن المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر أن ذلك ليس فى وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب أن يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده الثانى أن اجتهاد المجتهد فى الحكم كاجتهاد المصلى فى أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلى مأمور باستقبال القبلة فلولم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال أجيب بانه ان أريد بالنسبة الى شخص واحد فى زمان واحد فاللزوم ممنوع وان أريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز أن يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز أن يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع فى الحقية وبعضهم الى كون البعض أحق أى أكثر ثوابا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشئ مثلا أكثر ثوابا ممن أدى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق فى المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين فى الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية فى الحقية لجاز للمجتهد أن يختار أيها شاء من غير تعب فى بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما أولا فلان التقدير أنه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلانها وان تساوت فى الحقية الا أن المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غيره حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولا أن يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر وأما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار

بل مأجورا الاول اشارة الى قول من قال اذا اخطأ لم يؤجر ولكن رفع عنه الاثم تخفيفا والثانى الى قول عامة الفقهاء ان المخطئ مأجور (قوله ابتداء وانتهاء) اى بالنظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليلا وبالنظر الى الحكم حتى لا يصح عمله (قوله أو انتهاء فقط) وحينئذ كان مخطئا الحق عند الله مصيبا فى عمله (قوله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى) قد يجاب عنه بان التفاوت يحتاج الى مثبت ودليل ولا دليل لاهذا ولما لم يكن مثبتا للتفاوت فلا يحكم به من غير دليل وانت خبير بان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدم العلم بالتفاوت الناشئ من ذلك ليس علما بعدمه والثانى هو مدعاهم

عبد الله فاسنده لى فقال اذ قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى روى لى ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لى غير واحد وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقد ذكروا فى مناقب جماعة من العلماء كالثورى من الاحدوثة الحسنة فى تصانيفهم انهم استمرت عادتهم اذا صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا كان غير ذلك أن يقولوا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام فكيف يمكن أن يظن غير ذلك فى الراوى العدل الثقة مع ما تواتر من قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فقط ما قيل ان الارسال ربما يكون لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال فان الثقة العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول الله عليه الصلاة والسلام الذى هو المراد من الارسال الا اذا كان على ثقة فى ذلك المقال (قوله جواب عن دليل الشافعى الخ) قيل عليه أمر العدالة مبنى على الظن والاجتهاد فربما ظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره يؤدى الى رد خبر الواحد مطلقا وان الظن الحاصل بطريقه كاف فى العمليات (قوله الا يرى أنه اذا قال أخبرنى ثقة) يعنى أن شبهة من يرد

متعدد ولولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان أصبت فمن الله تعالى وان أخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا ورد امعنى) أي كيف يتعدد الحق اذا ورد امعنى



نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على المضروب والشافعي رحمه الله بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته فمعنى القياس ان النص لو ارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولي كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجدت دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجدت دلالتهما معنى بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا

أحد الحقين دليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد تجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل أن التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم أن مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة في الطلب أو اجتهاد لتساوى ما ينال غاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده في الطلب المبلي عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض (قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والا لما جاز لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمناها

على ما نقل عنهم في الكتب (قوله بل قد تجتمع الآراء) قيل ليس حاصل كلام المصنف ما ذكر بل انه لا نسلم انه لو كان الامر كذلك سقط الاجتهاد اذ له فائدة أخرى وهي العلم بان الحق واحد كيلا يجوز التجاوز عنه او متعدد يستوي الاخذ بكل منه (قوله بمجرد اختيار الحكم) قال المحقق الشريف فيه بحث اذ لا يلزم من تساوى الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لان المثبت حينئذ هو الاجتهاد والاجتهاد مشروط ببذل الوسع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيكون الاجتهاد منتفيا فلا يثبت الحكم (قوله وتساوى الباذل) قال الفاضل الشريف حق في هذا المقام ان يقال وتساوى أعلمهم وادناهم لان المبلي عذره بادنى طلب لا يكون مجتهدا الا ان احساس العجز عن المزيد عليه شرط في الاجتهاد (قوله ان داود عليه السلام حكم بالغنم) قصته ما روى ان رجلين دخلا على داود وعنده سليمان عليهما السلام وهو ابن عشر سنة وكان احد الرجلين صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انفلت غنمه فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيئا فقال داود عليه السلام لك رقاب الغنم وقد كانت قيمتهما متساويين فقال سليمان عليه السلام غير هذا أرفق بهما ينطلق أهل الحرث بالغنم فينتفع بالبانها واولادها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى صار كليلة نفشت فيه ثم يدفع هو غنمه اليه وهو حرثه اليه فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت (قوله وقد يجاب الخ) قد يدفع هذا الجواب بان الآية دلت على كون الفتوى والحكومة في هذه المسئلة واحدة

المرسل هي كون المروى عنه غير معروف بالثقة لا غير واذا صرح الراوى بكونه ثقة زالت تلك الشبهة لان الراوى الثقة اذا قال حدثني ثقة ففيه أمران أحدهما أنه حدث والثاني ان المحدث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتهم فكذلك في قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفا بالاوصاف المعتبرة في الرواية وان كان الراوى غير معلوم فان التعديل المبهم مقبول بخلاف الجرح المبهم فكذا اذا انسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف أن الذى روى عنه ثقة متصف بالاوصاف المعتبرة وان لم يذكره أصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضر وفي

سليمان

التلويح كأنه يشير الى أن الشافعي كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا اتهمه الا أن مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا اتهم
يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني أن الثقة في كلام الشافعي معروف معهود فيكون معلوما فلا يرد على الشافعي بخلاف قوله ثقة
قلت قد عرفت أن عدم القبول انما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالاوصاف المعتبرة ففيما صرح الراوي
بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف وليس المقصود من ذلك
الكلام نقض قول الشافعي او
الاستشهاد به بل دفع شبهة
كون الراوي غير ثقة ويؤيده
الاختلاف بين العبارتين
في التنكير والتعريف
وذكر ابو الحسن الابهري
سمعت بعض اهل المعرفة
بالحديث يقول اذا قال
الشافعي في كتبه اخبرنا
الثقة عن ابن أبي ذئب
فيريد به ابن هرون وعن
الليث بن سعد فابن حسان
وعن الوليد بن أبي كثير
فابو اسامة وعن الاوزاعي
فعمرو بن أبي سلمة
وعن ابن جريج فمسلم بن
خالد وعن صالح مولى
التوأمة فابراهيم بن اسمعيل
وقيل ابن يحيى (قوله عند
بعض أصحابنا) وهو الشيخ
أبو الحسن الكرخي من
ائمتنا العراقيين ذهب
هو ومن تابعه الى قبول
مرسل كل عدل في كل عصر
وقال عيسى بن ابان لا
يقبل المراسيل من كان
من أئمة النقل مشهورا
باخذ الناس العلم عنه فان
لم يكن كذلك وكان عدلا
يقبل مسنده ويوقف
مرسله الى أن يعرض على
أهل العلم وقال أبو بكر الرازي الجصاص لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عمن هو عدل ثقة كذا
ذكره شمس الائمة السرخسي وذكر في المعتمد اذا قال لانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا يقبل ان كان ذلك الخبر
معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لا لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه أصحاب الحديث
منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا لم تضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول

سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى او الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان
عليه الصلاة والسلام مبنيا على أن ترك الاولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم
يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات والعلم بامور
الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أرفق للفريقين كأنه قال هذا حق
لكن غيره أحق وأما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ
وهي وان كانت من قبيل الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول
وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به
صريحا وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت
لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي أعم من أن يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم
الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع ولا اجماع على اتحاد الحق الا
فيما لم يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير
واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع
ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل أجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة
الى شخصين أيضا ممتنع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق

لان ضميرهمناها ضمير واحد ولو جاز ان يكون ما ذكره داود عليه السلام حكومة لكان الواجب
أن يقال فهمناغيرها أو احق منها سليمان وحيث اعلم ان الحكومة واحدة علم ان ما سواها ليس بحق
قال الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معناه في هذه آتينا حكما يجوز أن يعمل به لانه آتينا الكل ما هو الحق
علما وعملا ولا نسلم ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة الخطأ بل ترك ما هو الاولى عنده على انه تخطئة في
المآل وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق مع انه خبر واحد لا يقتضي جواز الحكمين
فلعل الارفقية توجبه للتعيين فلا نسلم ما بعده وقد يعترض أيضا بجواز أن يكون ما جعل سليمان عليه
السلام صلحا وما فعله داود عليه السلام حكما وجوابه ان قوله تعالى يحكمان في الحرث ينفي أن يكون
بطريق الصلح والا لزم عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد تقدم بطلانهما (قوله قيل
وفيه نظر الخ) قد يجاب عنه بان ليس في كلام المصنف ما يدل على ان القياس مظهر أو مثبت بل فيه ان
الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ولا خلاف فيه عند القائلين سواء قيل بان القياس مثبت أو مظهر
وكون ما ثبت بمفهوم الشرط ونحوه من الاجتهاد ممنوع كيف وثبت عند من يقول به بنفس النظم
لا باستفراغ الجهد (قوله والممتنع لا يكون حكما شرعيا) مع ان المؤدى بالتعليل هو الحكم الشرعي
المنصوص أو المجمع عليه كما مر واعترض عليه جدي بانه انما يصح هذا لو كان الاحكام المتناقضة
الحاصلة بالتعليلات المختلفة معداة من نص واحد وليس كذلك بل من نصوص مختلفة فلا ينافي التناقض
بعد التعدية عدمه قبلها ثم أجاب بان الدليل صحيح فيما اذا كان أصل التعليلات المختلفة واحدا

والتكليف بالاجتهاد يفيد) جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا (لانه ان اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسئلة القبلة فان فساد صلاة من خالف الامام حالا حاله يدل على مذهبنا واما عدم اعادة المخطئ فلان الكعبة غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى واقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا في المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء والخطأ المطلق ما هو خطأ ابتداء



وانتهاء أي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطا في الحديث ولقوله عليه السلام في أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر رضي الله تعالى عنه) هذا هو المقول لقوله عليه السلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه وأركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القاطع في الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة (لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى عمل كل منهما حكما واحد وعلما لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أي على انه مصيب من وجه دون وجه آخر

---

بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى أن مبنى هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وأن الحق في الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا وافتاه أحدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما أدى اليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق اجيب بانه يعني في المأمور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأي المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع (قوله يدل على مذهبنا) وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا في جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أي بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء أي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما في هذا المقام فائدة اذ لا اشتباه على احد ان النبي عليه السلام قد أوتي علما وحكما في الجملة (قوله وتنصيف الاجر) أي تنصيف أجر المخطئ في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر

---

كما في حديث الربا وكذا في غيره دلالة بالفصل وأما خبر بان لا اعتراض لذكور انما يتوجه ويحتاج في دفعه الى الجواب المذكور اذا كان المراد من قولهم والممتنع لا يكون حكما شرعيا ما ذكر وأما اذا كان ان الحكم الحاصل بالفرع بعد التعدية يلزم أن لا يكون حكما شرعيا لان الممتنع لا يكون

---

عيسى واختار شمس الائمة السرخسي قول أبي بكر الرازي وفخر الاسلام قول عيسى بن ابان (قوله كحديث فاطمة الخ) قيل عليه الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر يتهم راويه بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله احفظت أم نسيت صدقت أم كذبت معنى وأجيب عنه بان الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكتاب كيف فان عمر رضي الله

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل أو المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء وأيضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب في ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب الا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم



واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان أجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر (قوله وأما قوله عليه الصلاة والسلام القائلون ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء) تمسكوا بوجهين أحدهما اطلاق الخطا في قوله عليه السلام وان أخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطا ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الاية أي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب أهل بدر وان يحل لهم الغنائم وان لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهي لمسكم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطا الذي هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطا في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطا في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطا موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب) ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفائه ولهذا الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة في الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائلهم الاجتهادية كان

ذلك فتأمل (قوله فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب) التنصيف بالنظر الى قوله عليه السلام ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد ظاهر وأما بالنظر الى قوله عليه السلام لعمرو بن العاص احكم على انك ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة واحدة فباعتبار انه لو كان مصيبا ابتداء وانتهاء كان له الاجر بمقابلة الاصابتين مع قطع النظر عن كمية المعاني فتأمل (قوله وهذا ضعيف الخ) قال في فصول البدائع هذا منقول عن ان الدليل اذا لم يكن دليلا شرعيا فالاخذ به ان لم يؤد الى العقاب كما قيل دل عليه آية بدر فلا أقل من أن لا يؤدي الى الثواب (قوله مما لا يعتد به في مسائل الاصول) لان هذا ظني ودلائل الاصول قطعية قال في فصول البدائع هذا ليس بشيء لان ما ذكر طريق عرفي يتبع فيما مقصوده العمل وهو الاجتهاد ههنا والصحيح في ارد عليه ان الكمال الذي يقتضيه المطلق الحمل في الحقيقة لا بتعدد المحل عن الدليل والمطلوب ونفس ما الظاهر من الاعطاء مال المطلوب والنفس رفعه يختلف بالمانع وهو ترتب الحسنة وليس ترتبها بمجرد الشفقة (قوله حتى لو لم يتحقق ذلك الخ) ويمكن تقرير

عنه قال لا ندع كتاب ربنا الخ وهو كالتصريح بان ردها حديثها لمعارضة الكتاب والسنة والانقطاع الباطن انما يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انما هو في هذا الحديث لمخالفته المعروف في الدين وقول عمر لا ندري الخ لا يدل على كونها غير ثقة فانه عام في كل حديث يرويه الواحد وانما يعمل به اخذا بغالب الظن حيث لم يعارض لما هو فوقه وحديث فاطمة هذا لما خالف لما هو فوقه كان مستنكرا فلم يعمل به ونزلت بمنزلة الجاهيل والا فهي ثقة عدل حافظة فقيهة قد حفظت حديث الدجال بطوله وضبطته وروى عنها الناس وظهر منها من الفقاهة ما يشهد لها علما وجلالة فقد في صحيح مسلم أن مروان ارسل اليها قبيصة بن ابي ذؤيب يسألها عن الحديث فحدثته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث الا من امرأة سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان بيني وبينكم القرآن قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قالت هذا لمن كانت له مراجعة فاي امر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لا نفقة لها اذا لم تكن حاملا فعلام تحبسونها انتهى لكن في الاية من غير ما طرت فيه ما يدل على وجوب السكنى والنفقة فان عدة الاية في الحوامل بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبه ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن

القسم الثانى من الكتاب فى الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر فى باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف وتورد الابحاث فى ثلاثة أبواب باب فى الحكم) اعلم انى اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ماهو المذكور فى كتبنا من الاقسام المتفرقة (وهو قسمان اما أن لا يكون حكما يتعلق بشئ بشئ آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك أو سببه أو نحو ذلك) اعلم ان المراد  بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون

الشئ ركنا الشئ أو علة أو شرطا فان هذا التعلق حاصل فى جميع الاحكام (أما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف) كالوجوب والحرمة وأمثالهما فانها صفات لفعل المكلف (أو اثراله الثانى كالملك) فان الملك هو أثر لفعل المكلف (ومايتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين فى الذمة

مبنيا على أن طريق الصواب بين فى زعم الطاعن واغا قال المخطئ فى الاجتهاد لان المخطئ فى الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل أو يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لا حقية كل من القولين (قوله القسم الثانى من الكتاب) قد وقع الفرغ من مباحث الادلة وهذا شروع فى مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطاب يتعلق به أولا وبواسطة أنه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول فى الباب الاول اختراع تقسيم حاصر أى ضابط لما تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات مقيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ماهو متداخل كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ماليس بدائر بين النفى والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون أثراله وأنا ألقى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك أن الحكم اما حكم يتعلق شئ بشئ أولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثره فان كان أثراله كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا أوليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثانى ما أصلى أو غير أصلى فالاصلى اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أولا يكون أحدهما أولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعى ففرض أو بظنى فواجب والا فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والا فمكروه والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اما حقيقة أو مجاز والحقيقة اما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أولا والمجاز اما أن يكون أقرب الى الحقيقة أولا فيصير أربعة أقسام وان كان حكما يتعلق شئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا فى الشئ فركن والا فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف الشئ عليه فشرط والا فعلامة (قوله وهو) أى الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم فى المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا أنه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو

أصل الجواب بوجه لا يرد عليه هذا وهو انا لا نسلم ان استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب على الاجتهاد الخطأ بل على ترك العزيمة كما مر فمعناه انتفى العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب بالرخصة مباحث الحكم (قوله يتناول القياس) لا يخفى ان تسؤل بالاحكام الاجتهادية مطلقا فالتعرض

حتى يضعن حملهن اذ لو كانت فى غير البوائن كان تقدير الكلام اسكنوا الازواج والرجعيات من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومعلوم انه لا معنى اذ الحمل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملا كانت أولا وضعت حملها اولا بخلاف ما اذا كانت فى البوائن فان ضرب الغاية دفع لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا عموم قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن الآية يتناول المبتوتة وقد حق
ان حكم خاص متعلق ببعض ما تناوله لا يبطل عموم الصدر (قوله يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود الخ) قيل عليه القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل منه أن ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو برأى منه وبسمع قلت قد جاش من هذا القائل فى هذا المقام ما بصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سعيهم ووقع فى عجائب منها أنه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولاريب

أن ما في مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مشهور وقد تواتر نقله عنه ومنها زعمه أنه لا يرد الحديث الا معارضته للمتواتر وما يفيد القطع
وليس كذلك فانه يرد بمخالفته لما هو فوقه وان لم يكن قطعيا ومنها أنه جعل عدم قبول قول الراوي أن ذلك كلام الله لانه لم يره ولم يسمع منه
وليس كما زعم بل لانه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا ويقينا الفوات شروطه المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فان رواة
القراءة المتواترة لم ير الله تعالى احد منهم ولا سمع منه قط وانما وقع في ذلك



لان مذهب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من أصحابه لانه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من أن يكون قرآنا أو خبرا ورد بيانا للمعنى فظن أنه قرآن وألحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب أن مذهب الشافعي مثل مذهبنا في هذا الباب وعليه جمهور أصحابه وصرح به البويطي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسئلة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا توقيت ثم وقتت عائشة الخمس وأخبرت أنه مما نزل من القرآن فهو وان لم يكن قرآنا يقرأ فاقل حالاته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم ايجابه التتابع في صوم الكفارة مع أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
فصيام ثلاثة أيام متتابعات ولعل ذلك لمعارضة ما قالته عائشة نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه
الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز أن لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه
(قوله واستشهدوا الخ) لان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة فقسمه برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل بيان لجميع ما
تناوله ولان فيه تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على ان ادنى ما ينتفي به الريبة هو رجلان او رجل

الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في
ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو
الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح
المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على
زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقي كالسببية ونحوها
فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء أو شرط أو غير ذلك واما فيما هو أثر لفعل المكلف كالملك الرقبة
أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك
نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق أن الحكم اما تكليفي كالوجوب
والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف
فالوضعي أيضا كذلك على ما صرح به ههنا وان أراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت أراد
ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه أحد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة

للقياس اما بطريق التمثيل أولا لان المراد به الاجتهادي مطلقا ولو على سبيل المجاز (قوله فليس بحكم
حقيقة) الانسب أن يقال لما حكم الله تعالى على المجتهد بان يعمل على موجب ظنه أمكن أن يسند ذلك
الحكم اليه تعالى ثانيه المناسب أي مثله وان لم يكن حكمه تعالى قبل الاجتهاد (قوله ليس بظاهر) وتخصيص
البيان بما سواه بقرينة انه لا يبحث ههنا عن الحكم الذي هو اثر فعل المكلف في نفسه خلاف الظاهر
واعترض عليه بان كون الملك أثر فعل المكلف في نفسه لا ينافي كونه فعلا له فالملك أيضا فعل كالبيع
والنكاح غير انه اثر لفعل آخر يقال ابتاعه فملكه أو نكحها فملك التمتع بها فهو محكوم به والمالك محكوم
عليه بالمالكية والدين أيضا فعل يضاف الى الفاعل والمفعول فان حكم به على الدائن ففعل يضاف
الى الفاعل وان حكم به على المديون فيضاف الى المديون وايا ما كان ففعل محكوم به على المكلف ورد بان
المراد بفعل المكلف هو الفعل الاختياري الذي يتصف بالاحكام الخمسة والملك ليس كذلك وقد يجاب
عنه بان الفعل الذي هو مقدمة الملك اختياري وهو كاف في كون الملك اختياريا متصفا باحد تلك
الاحكام (قوله وعد الاباحة منه تغليبا) قد يقال أيضا نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي ثبوت
التكليف فيه بل يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف وهذا السلب ليس
بمأخوذ في مفهوم الحكم الوضعي حتى يحصل بالمقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبار العدم فالحكم التكليفي
ما نسب الى التكليف ثبوتا أو سلبا فلا يندرج فيه الوضعي ولا يخفى ما فيه من التكلف قال الفاضل
الشريف ويمكن أن يقال المراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وروده على فهم المخاطب والمباح لانه ما يكون
مأذون الفعل والترك والاذن لا يتعلق الا بفعل من يفهم ويكون مكلفا الا يرى انه لا يقال أذن الشارع
للصبي بفعل لاصطياد ونحوه بل يقال للمكلف مثل ذلك فعد الاباحة منه تحقيقا لا تغليبا انتهى كلامه
وقد يقال أيضا المباح وقع التكليف به بان يعتقد انه مباح حتى ان من حكم بحرمته كفر فالواجب مكلف

(والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا أوليا أو الاخروية) فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا أوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا أوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا أوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه



المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه (أما الاول) أى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال اليه لا أوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام أخر منها الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أى ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية (فاما ان يكون حكما أصليا) أى غير مبني على اعذار العباد (أو لا يكون أما الاول) وهو الحكم الاصلي (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أى مع منع الترك (فان كان هذا

في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ماذكر في صدر الكتاب وأياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا بالخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون حكما تعلق شئ بشئ أو يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد أمر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع أمرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص أو دلالة كالاجماع والقياس في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك أقسام الحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله والاول) أى ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أى في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية أى الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة أو الاخروية أى الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا أولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي أو الاخروي ابتناء الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة اذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة أخروية ثم لا يخفى أن التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتبارا أوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة وأما عبادة الصبي ففي حكم المستثنى لما سيجئ ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة

بفعله على اعتقاد انه واجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاد انه حرام والمباح وان خير فيه لكنه مكلف باعتقاد اباحته فلا يخلو عن التكليف به وأنت خبير بان عدم تحقق مثل هذا التكليف في الاحكام الوضعية محل نظر فليتأمل في قول المصنف (فان التعلق بالحاكم الخ) فيه بحث لان التعلق بالحاكم وان كان موجودا في جميع الاحكام في نفس الامر الا ان الحكم فيه ليس بتعلق شئ بشئ بان يكون التعلق محكوما به وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره بالنظر الى وجود التعلق بالحاكم فليتفهم (قوله يشعر بان مراده) انما قال يشعر لاحتمال أن لا تكون الباء صلة للحكم بل تكون للملابسة (قوله تسامح ظاهر) اذ ليس الوجوب وكذا الملك نفس الاسناد لكن لا يخلو عنه وجعلهما قسما بهذا الاعتبار وقد يقال المراد بالحكم خطاب الله تعالى ومعنى ملك الرقبة خطاب الله تعالى بثبوت ملك الرقبة للمكلف بالشراء ونحوه وكذا الوجوب خطابه تعالى بثبوته على المكلف ولا يخفى انه تعسف (قوله والمقصود ههنا الخ) فمورد القسمة ما يطلق عليه لفظ الحكم لا الاسناد (قوله قلنا لزم بالشروع) لا يخفى ان هذا الجواب لا يتم في

وامرا تانا اورد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض والبينونة

الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذا كم اشارة الى ان يكتبوه معناه قرب من ادعاء اربية على ماهو المذكور في تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال يراد به الحصر استعمالا كما في يشيب ابن آدم ويشب فيه خصلتان والحصر الاستعمالي ماهو خارج عن الطرق المدونة وبان (قوله بدعة وأول من الخ) قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه

كالبغى فى الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه ولكن المروى عن على رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضا أن النبى عليه السلام وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن على رضى الله عنه أنه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قلنا الحديث وان كان فى كتاب مسلم عن ابن عباس ان النبى عليه السلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقد عليه قال الترمذى فى علله الكبير سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس وقال فى الكشف الكبير هذا الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعى والزهرى حتى قال الزهرى والنخعى اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية انتهى وقال الزهرى ايضا القود فى القسامة من امر الجاهلية واول من قضى به فى الاسلام معاوية واخرج عبد الرزاق اخبرنا معمر عن الزهرى قال كان دية اليهودى والنصرانى فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا فى زمن ابى بكر وعمر وعثمان فلما كان زمن معاوية اعطى اهل القتيل النصف والقى النصف فى بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز بالنصف والغى ما كان جعل معاوية ولم ازل اذاكر عمر فاخبره ان الدية كانت تامة لاهل الذمة وروى ابوداود فى مراسيله بسند صحيح مثل ذلك عن ربيعة وزاد قوله قال معاوية ان كانوا اصيبوا به فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما فى الصحيحين والسنن الاربعة من الحديث المشهور عن ابن عباس رضى الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال قوم ودماءهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى رواية على من انكر وفى رواية البيهقى عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه اولى باليمين الا ان تقوم عليه البينة فلانه على حصر الجنس على ان القسمة تنافى الشركة وكذا روى النسائى فى سننه من عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبى عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد واحد ويمين المدعى لم اقف له على اثر وعمل عمر رضى الله عنه

والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك أيضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى أركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى أنهما تثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على أنها من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير مصل فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها أن الصحيح ما يكون مشروعا بأصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا بأصله ولا بوصفه

---

نفس الشئ اذ ليس ثمة فى الزامه شئ ولا يخفى انها تتصف بالصحة والفساد فالاولى أن يفسر بموافقة أمر الشارع (قوله وكذا معنى صحة القضاء) أى قضاء القاضى (قوله فى أركانه وشرائطه) الظاهر ان لفظ الواو بمعنى أو اذ يجوز أن يكون الخلل فى الباطل من جهة الاركان دون الشرائط وبالعكس أما الاول فكالنكاح بلفظى المستقبل مع تحقق الشروط واما العكس فكالنكاح بلا شهود مع تحقق الاركان (قوله والا ففاسد) أى وان لم يكن عدم ايصاله من جهة خلل فى أركانه وشرائطه بل من جهة أوصافه اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان الخلل ان كان باعتبار أمر مجاور فمكروه وهو من الاحكام الخمسة وانما لم يتعرض له اعتمادا على شهرته فى موضع يشير اليه بقوله فيما سيأتى باللازمة ما ليس بمشروع (قوله وكذا الكلام فى الانعقاد) فان المتصف بهذه الثلاثة فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه الثلاثة بمعنى انها تثبت بخطاب الشارع (قوله وكثير من المحققين الخ) قيل عليه كلامه يشعر باستحسان ما ذهب اليهم وليس كذلك لان اباحة الانتفاع وحرمته انما هى من أحكام الصحة والبطلان لان الاباحة معنى الصحة والحرمة معنى البطلان بل الصحة موافقة أمر الشارع والبطلان عدمه (قوله وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه) لم يذكر الحاكم وكأنه بناء على انه ليس فى الاحكام التكليفية حكم يتعلق بشئ بالحاكم وان ثبت هذا التعلق فى نفس الامر (قوله وذلك لان الشارع حكم الخ) فان قلت يلزم أن تكون الاحكام الخمسة أيضا من خطاب الوضع لان الشارع حكم بتعلق الوجوب مثلا بفعل المكلف ولم يقل به

وغيره في القسامة على خلاف ذلك (قوله وكحديث المصراة) لا يقال هذا ينافي ما ذكره سابقا الا انا نقول الرد لمخالفة دليل لا ينافي الرد لمخالفة دليل آخر ولا شك ان هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه (الاول) ان ضمان المثليات بالمثل وضمان المتقومات بالقيمة فاللبن ان كان مثليا فضمانه بمثله لبنا وان كان قيميا فضمانه بمثله قيمة وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين (الثاني) ان الضمان يكون مقدرا بقدر المتلف قلة وكثرة وهنا بمقدار وهو الصاع (الثالث) ان ما تلف من اللبن ان كان موجودا عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة وذلك مانع من الرد كالو ذهب بعض أعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمنع الرد وان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا الاختلاط يمنع الرد (الرابع) ان الخيارات الثابتة بأصل الشرع من غير شرط لا يتقدر بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤية عند من يثبته وخيار المجلس عند من يقول (الخامس) أنه يلزم الجمع بين الثمن والمثمن للبائع في بعض الصور وهو ما اذا كانت قيمة الشاة صاعا من تمر فانها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها (السادس) أنه مخالف لقاعدة الربا عندكم فيما اشترى شاة بصاع فاذا استردها مع صاعا من تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع منه (السابع) اذا كان اللبن باقيا لم يكلف رده عندكم فاذا أمسكه فاحكم كالو تلف فيرد الصاع وفي ذلك ولا ضمان الاعيان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الا مع فواتها كالمغصوب (الثامن) أنه أثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللبن لو كان عيبا لثبت به الرد من غير تصرية ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب أو شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول ومن عمل به من الشافعية والمالكية تجاوز واعن ظاهره وان الحلب مطلق في الحلبات وقد قيد في رواية أخرى اثبات الخيار بثلاثة أيام واتفق أصحاب مالك على

---

والفاسد ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا وللقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ

---

أحدهما معتبر في الوضع صدم تحقق الاقتضاء والتصرف كاعلم من تعريف الحكم المذكور في أوائل الكتاب (قوله والفاسد ما يكون مشروعا بأصله دون وصفه) خارجا عن الاقسام ولك أن تدعي ان هذا ليس بمتحقق لان مشروعية الوصف الشارع يتوقف على مشروعية الاصل وان لم يتحقق التوقف على جانب العدم ان قلت فعلى هذا يكفي أن يقال في تعريف الباطل ما لا يكون مشروعا بأصله ولا احتياج الى قوله ولا بوصفه قلت هذا أيضا معتبر في مفهوم الباطل ودلالة الالتزام في التعريفات مهجورة (قوله الصحيح ما استجمع أركانه وشرائطه) أراد بالشرائط ما يعم الاوصاف اللازمة (قوله مع تصور الانفصال في الجملة) فائدته اخراج الشرائط فان فائدة المعنى بفساد الشرط من قبيل الباطل لما سبق في أواخر فصل النهي عن الحسيات والشرعيات ان النكاح بلا شهود بل طامع انما شرط فيه لا ركن كما صرح به في كتب الفقه (قوله اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه) قيل بل النزاع في المعنى لا نا نثبت الملك في البيع الفاسد بالقبض دون الباطل وهو لا يثبته فيهما وحاصله أن يقول بالمشروع بأصله والممنوع بوصفه ونحن نقول به وفيه ان الظاهر قوله بذلك وان لم يقل بثبوت الملك فيه بالقبض وحينئذ يكون النزاع في اطلاق الباطل عليه لفظا (قوله وللقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان المراد بالصحة كون الفعل موصلا أيصالا ان ما بحيث لا يشوبه عدم الايصال بقرينة المقابلة بعدم ايصال في الجملة المنقسمة الى الباطل والفاسد وبالجملة ايصالا لا يستكره شرعا على ان المراد الايصال الى المقصود بنفسه والبيع الفاسد انما يوصل بواسطة القبض لا بنفسه كما صرح به الفقهاء ثم لا نسلم ان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة نعم اذا كان الفساد في الوقت يخرج عن العهدة اذا شرع في الصلاة وأتمها لكن لا يوجب فسادا في الصلاة كما مر في مباحث الحسن والقبح قال في فصول البدائع بين البطلان والفساد وان تساويا مجازا فرق في المعاملات عندنا فالفاسد منعقد كالربا ولهذا يفيد الملك وان لم ينقلب بالطلاق الزيادة صحيحا لانه في القلب علامة بجهالة الاصل لكن ليس صحيحا ولا نافذا لعدم ترتب اباحة الانتفاع والباطل ليس بمنعقد كبيع المضامين والملاقيح لا في العبادات اذ ليس سقوط القضاء بحيث

أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعى فالفعل فرض و) بدليل (ظنى واجب و) بلا منعه (فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان على العكس) أى ان كان الترك أولى من الفعل (مع منع الفعل فحرام و) بلا منعه (فمكروه وان

انه اذا حلبها ثانيه وأراد الرد أن له ذلك وخلافه فى الثالثة هل يكون رضا يمنع الرد وقد أثبت ظاهره الخيار بعيب التصرية واختلف أصحاب الشافعى فى أنه يكون على الفور أو يمتد الى ثلاثة أيام الحديث ويرد



اللبن اذا كان باقيا فى قول الشافعية وزاد المالكية فجوز واردة برضا البائع ومنهم من جوز رد سائر الأقوات بدل التمر وفى وجه للشافعية يتقدر الرد بقدر اللبن قلة وكثرة واللفظ خال عن هذه القيود وقد عرفت انه خلاف النص فى قوله تعالى ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله لتقدم الكتاب) لكونه قطعيا بتواتر النظم لا شبهة فى متنه ولا سنده ولا فى دلالته على المراد لما مر من انه يفيد القطع واليقين و بين فى محله بما لا مزيد عليه (قوله أولى من خاص خبر الواحد) قيل من يجعل عمومات الكتاب وظواهره ظنية يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعلها قطعية فلا يعمل بخبر الواحد فى مقابلتها ضرورة ان الظنى يضمحل بالقطعى وهو مخالف لما ذكره فى الكشف وعند العراقيين من مشايخنا والقاضى الامام أبى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم لما أفادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ أبى منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فالاوجه ان لا يجوز عندهم أيضا لان الاحتمال فى خبر الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولا شبهة فى ثبوت متنهما أى نظمهما وعبارتهما والشبهة فى خبر الواحد فى ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا فى معناه فكذلك لان المعنى مودع فى اللفظ وتابع له فى الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة فى اللفظ فى ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر منكر لفظه لا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر

---

ولا يظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى ان المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما أو الذى هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولويته عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفى اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك فى المباح استواؤهما فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقرينة ان الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم ففى الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لا صفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته أيضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثراله ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى أعنى الذى يبتنى على اعذار العباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

يحصل بوجه دون وجه وصوم يوم العيد اذ النذر ليس فاسدا بل صحيح لانه يسقط القضاء وان كان الاولى الافطار والقضاء ولكن قد يسمى فاسدا باعتبار الاعراض عن ضيافة الله تعالى وتحقيقه ان سقوط القضاء يسمى فاسدا صيام كان أو صلاة ليس بجهة فساده لا نعقاد سببه فهو بالنسبة الى ذلك السبب ليس فاسدا وان كان بالنسبة الى صحيح السبب كذلك فمن حيث هو مسقط صحيح انتهى (قوله فلا يظهر فرق بين الصحيح والفاسد والنافذ) فيه بحث لان كونه موصلا الى المقصود غير ترتب الاثر فالعقد الفضولى صحيح لكونه موصلا الى المقصود الدنيوى وهو الملك الموقوف لكن لا يترتب عليه الاثر وهو اطلاق التصرف والانتفاع لانه بالملك الثابت وهو مراد المصنف بقوله كالملك (قوله نوع تسامح) لان الاولوية انما تطلق عرفا على رجحان أحد الطرفين لا الى حد الوجوب واطلاقه على مطلق الرجحان تسامح (قوله والمراد بالاستواء الخ) هذا تحقيق معنى الاستواء عندهم والاخراج تابع له لا انه مصير الى القيد لاخراج الافعال المذكورة لان الكلام فى فعل المكلف فيخرج بهذا التقييد (قوله ففى الاولوية والاستواء اشارة الخ) الاشارة فى الاستواء الى ما ذكر باعتبار النفى أى لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخروية (قوله كالرخصة الواجبة) الجائز ان ثبت على خلاف الدليل بعذر فرخصة سواء وجب كاكل الميتة للمضطر والقصر عندنا أو ندب كالافطار عند الشافعى

اسنو باقباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار
الآحاد الغير المؤولة وأما متؤولا فلا ويعاقب تاركهما) أى تارك الفرض والواجب (الا ان يعفو الله والشافعى لم يفرق بين الفرض والواجب
والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) فى ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (يوجب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون
الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب  ثابتا يقينا والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن (وقد

يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا) أى الاعم من الفرض والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل أولى من الترك مع منع الترك أعم من أن يكون هذا المعنى بالمعنى القطعى أو الظنى (فيصح ان يقال صلاة الفجر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسنن النبى عليه السلام فى لباسه وقيامه وقعوده

والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو أضعف منه ورد لا يجوز ان قيل الصحابة رضى الله عنهم خصوا قوله تعالى يوصيكم الله فى أولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل
وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم وقوله ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه السلام لا نورث
أهل ملتين شتى وقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها الى شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر
الواحد جائز قلنا هذه أحاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام فى خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل
يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضى الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت

المفهوم

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلى (قوله فالفرض لازم علما) أى يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه
لثبوته بدليل قطعى حتى لو أنكره قولا أو اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل
ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده
لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل فى مظانه من سيرة السلف والا فان كان
مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن
الطاعة بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث
الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفضله وكرمه أو بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على
العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى
مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعى لم يفرق بين الفرض والواجب) لا نزاع
للشافعى فى تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة ولا فى تفاوت ما ثبت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما
ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول مؤولا
فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى
واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى
للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض فى اللغة
التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
الظن فلا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعى ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم ملاحظة

فى قول أو ابيح كالافطار فى السفر عند من لم يفصل منهم (قوله ولا معنى للتخصيص) يمكن أن يقال
الحكم الغير الاصلى فان اتصف ببعض هذه الاحكام لا يتصف ببعضها كالحرمة والمقصود التقسيم
الى الاقسام الخمسة فلذا خص وقيل وجه التخصيص ان الحكم الاصلى لكونه مقصود الشارع أولا احق
المتصف بهذه الاحكام أولا وبالذات واتصاف الحكم الغير الاصلى بها انما هو ثانيا بالعرض وهذا القدر
يكفى للتخصيص فى الجملة (قوله فجاحده لا يكفر) بكون الكاف من أكفره أى ادعاه كافرا قال
الكميت عاطب به أهل البيت وكان شيعيا وطائفة قد أكفروا فى الحكم وطائفة قالوا مسىء ومذنب
وما كفره بتشديد الفاء فقال فى المغرب لم أجده الا فى الاساس وعليه قول بشار وهو من الخوارج عاطب
واصل بن عطاء من المعتزلة عتق الزرافة ما بالى وبال الكم * يكفرون رجالا كفروا رجلا
يعنى الخوارج اذا كفروا عليا رضى الله عنه (قوله يفسق) وقيل لا يفسق الا المستخف أعنى الذى لا يرى
العمل به واجبا والخلاف انما نشأ من تفسير الفاسق فمن قال الفاسق هو الخارج من طاعة الله تعالى
بارتكاب كبيرة لا يفسق غير المستخف لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعى وهذا ليس كذلك
ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب معصية كبيرة أم لا يفسقه (قوله ولا معنى للاحتجاج
بان التفاوت) رد على المصنف وقوله أو بان الفرض الخ رد على صاحب التحقيق وقد يجاب عنه بان بيان

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا تقع على غيرها أيضا فان السلف كانوا يقولون

قيس رضي الله عنهم ولم يخصوا به قوله تعالى أسكنوهن على ما مر أقول والصواب انهم خصوه بما سمعوا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه قطعي لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كما في قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانرث ولانورث وما تركناه صدقة خص به عموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم على هذا النحو فان أبا بكر رضي الله عنه سمع ذلك من النبي عليه السلام ثم حكم به وتابعه غيره (قوله ولاينسخ ذلك) بهذا استدل عليه فخر الاسلام وغيره بما روى من قوله عليه الصلاة والسلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه واعترض عليه بانه خبر واحد وقد خص منه البعض أعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول وأجاب عنه السيد الشريف بانه لاشك ان المراد الاحاديث التي لايعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر لانهما معلوما الثبوت فكيف خصا من هذا الحديث وقال صاحب الكشف أهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن أبي الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول لايعرف له سماع من أبي الاشعث وانما روى أبو الاشعث عن أبي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان منقطعا أيضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة في علم الحديث وترك الرواية على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام أبا عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري أورد هذا الحديث في كتابه وهو الطود والمتبع في هذا الفن وامام أهل الصنعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى

المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا يرى الى قولهم الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا لاشك ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لاتفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولاينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون

التفاوت وبيان معنييهما اللغوي تنبيه على ان الاصل في النقل رعاية المناسبة بين اللغوي والاصطلاحي فلا يهمل مهما أمكن فالمصير الى الاصل أولى وأنت خبير بان الاحتجاج بحديث التفاوت على ماذكره المصنف احتجاج مستقل وبيان المعنيين اللغويين للفرض والواجب ليس بمقدمة في هذا الاستدلال ولايخفى ان الواجب المذكور لايدفع ما أورد على احتجاج المصنف ولاتقريب له بالنسبة اليه وأما بالنسبة الى احتجاج صاحب التحقيق فله تقريب في الجملة الا ان ماله على تقدير تمامه هو ان الاولى أن يصطلح على اطلاق الفرض على ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني وليس هذا احتجاجا معتدا به على الخصم نعم يرد على الشافعي رحمه الله ان الرجوع عما ذهب اليه علماؤنا رضي الله عنهم من جعل الفرض بمعنى يناسبه لغة والواجب بمعنى يناسبه لغة والحكم على كل بما يناسبه من كفر جاحده وفسق تارك العمل غير متأول ولامستخف ونحو ذلك والاصطلاح على انهما عبارة عن معنى واحد خاليا عن الفائدة (قوله فلا نسلم امتناع الخ) أجيب عنه بانهم لايدعون الامتناعين وان أشعر به ظاهر عبارتهم بل عدم وجوب التقدير في الواجب وعدم وجوب السقوط في الفرض فلا يرد النقض بالمسح وأنت خبير بان قوله الاترى سند منع امتناع التعذر بالدليل الظني وحاصل الاعتراض انه اذا لم يمتنع لم يكن اطلاق لفظ الفرض على الواجب أعني ما ثبت بدليل ظني خاليا عن مناسبة المعنى اللغوي بل يتحقق التعذر في كل واجب فني العبارة اذن مسامحة حيث اقتصر على منع الامتناع ومقصوده دعوى الثبوت أيضا بقرينة السوق وعلى هذا يندفع الجواب المذكور فتأمل *قول المصنف (سنة الهدى) المراد بالهدى الدين واضافة السنة اليه باعتبار انها مكملة له (قوله وتركها يوجب اساءة وكراهية) الاساءة دون الكراهية قال الحلواني الكراهية أفحش من الاساءة وهذا أولى من قول الخضري في المعنى تركها تضليل الا ان يريد الاصرار على تركها والا لم يكن فرق بين ترك السنة والواجب ثم لو ترك

طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف الكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة الكتاب بوجه على ان المراد



من الآية والله أعلم ما أعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه أى عن أخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير ابن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فانى لا أقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب انتهى كلامه وأخذ صاحب التلويح منه ما يساعد هواه فى الطعن على مذهب الحنفية وترك جوابه وزاد قوله وايراد البخارى اياه فى صحيحه لا ينافى الانقطاع وكون أحد رواته غير معروف بالرواية أقول هذا عجيب جدا من صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره فى الاصول والفروع كيف صدر عنه مثل هذا القول السقيم أما أولا فان هذا الحديث ليس بموجود فى صحيح البخارى ولا يمكن ان يورد فيه حديثا اتفق الحفاظ وأهل الشان على ضعفه ونكارته بل على وضعه وأما ثانيا فلانه لو صح عن ابن معين الطعن فى    حتى

الحديث بجرحه وتضعيفه وان لم تترجح الى تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتضاءل عنه قطعا فانه العكس والطرد فى هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخارى وشيخه ومقتداه وأما القول بان ايراده فى صحيحه اياه لا ينافى الخ فهو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعة صاحبه فى علم الحديث من ما أسنده البخارى ومسلم فى كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فقد اتفق على

---

قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام فى السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبى عليه السلام ولا نزاع فى صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوى ولا خفاء فى ان المجرد عن القرائن ينصرف فى الشرع الى سنة النبى عليه السلام للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا أحدهما فرض والآخر سنة أى واجب بالسنة (قوله والنفل يثاب فاعله) أى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم تعريفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات فى قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول ان المراد الترك مطلقا وعن الثانى بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا واذا تحققت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا

---

قوم سنن الهدى عوتبوا ولو تركها أهل بلدة وأصروا قوتلوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن (قوله سنة العمرين) ان اريد بالعمرين أبو بكر وعمر رضى الله عنهما كما فى قولهم لعثمان رضى الله عنه نسألك سيرة العمرين ففيه تغليب وان أريد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز كما قيل اعتق العمران ومن بينهما من الخلفاء أمهات الاولاد فلا تغليب (قوله ولا يخفى ان الكلام الخ) أجيب عنه فى فصول البدائع بان الاصل فى الاطلاق الحقيقة فلا يرد انها مقيدة والنزاع فى المطلق وأما الاعتراض عليه بان السنة فيه بالمعنى اللغوى فيعرف جوابه من قولنا الا نقول التمسك الخ وفيه بحث لانهم قالوا الاصل انما يصلح للدفع لا للالزام كما مر فى ركن القياس فى بحث تعليل النصوص (قوله صارفة عن التخصيص) قال فى فصول البدائع التعميم ليس قرينة صارفة اذ هو فرع الاختصاص انتهى لا يقال السنة فى هذا الحديث بالمعنى اللغوى ولذا قال فى القسم الثانى من سن سنة سيئة والكلام فى السنة الشرعية لانا نقول التمسك فى حق تناول السنة الحسنة لسنة غير الرسول عليه السلام وتخصيصها بسنة الرسول عليه السلام شرعا لا بد له من دليل وما لم يثبت الاختصاص بالدليل لا وجه للقول بمخالفة اللغة (قوله والنفل) هو فى الاصل بمعنى الزيادة ومنه النفل للغنيمة والنافلة لولد الولد لزيادتهما على مقصود الجهاد والنكاح (قوله أى يستحق الثواب) لا انه يثاب البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله تعالى (قوله ولا يذم تاركه) فيدخل فى حد النفل مع انه فرض (قوله بان المراد من الترك المذكور فى تعريف النفل الترك مطلقا) أى دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم وغير المذموم تركه مطلقا (قوله وعن الثانى بان الزيادة الخ) فيه بحث لان من لوازم الفرض أن يعاقب على تركه وبعد التحقق لا يتصور الترك اللهم الا أن يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك ولو كان المفروض مما لا يتصور ولا يستحق التارك العقاب وفيه بعد لا يخفى على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة محل

وهو دون سنن الزوائد وهو ) الضمير يرجع الى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيما لم يفعله بعد فله ابطال ما أداه تبعا وعندنا يلزم) أي النفل بالشروع (لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما أداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها) أي الى صيانة ما أداه (الا بلزوم الباقي فاترجيح بالمؤدي أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها اولا او جب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فلما صار فعلا أولى) أي صيانة ما صار لله تعالى فعلا أولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوزان بنصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا

حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو اعرض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا للمعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا للواجب بل أداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ لزم بطلان المؤدي ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا الا لو كان عن القصد كمن سقى زرعه فقصد زرع الغير بالسقي فانه لا يحمل اتلافا وجوابه منع التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدي فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال ههنا الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه مائع لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذي هو سقي أرضه الثاني ان الجزء الذي أداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدي سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بقيامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدي وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدي هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدي عبادة قلنا الموت منهي

كلام (قوله كشق زق الخ) وكقطع حبل مملوك له علق به قنديل غيره (قوله بخلاف فساد زرع الغير) جواب اشكال ورد على الجواب المذكور وهو ان الامر لو كان كما ذكرت ينبغي أن يضمن ما فسد من الزرع (قوله صار عبادة لله تعالى الخ) ليس المراد انه صار عبادة بالفعل حتى يرد عليه ان الموجود لا يصير عبادة الا بانضمام الباقي اليه كما دل عليه قوله اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بل المراد كان له عرضية أن يصير عبادة بانضمام الباقي (قوله لا على وصف كونه عبادة) قال الفاضل

صحته بلا اشكال ولا تردد وأما الذي حذف من مبتدا اسناده واحد أو أكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحكم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا وكذا أو قال ابن عباس كذا أو قال مجاهد كذا أو قال عفان كذا أو قال القعنبي كذا أو روى أبو هريرة كذا وما أشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم كتاب أبوابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به وما سوى ذلك مثل روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو في الباب عنه أو عن فلان كذا وما أشبهه من الالفاظ مما لا يدل على الحكم بصحته عمن ذكره ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من أبى ذلك لان مثل هذه العبارات يستعمل في الحديث الضعيف أيضا ومع ذلك فايراده له في اثناء الصحيح مشعر بصحة أصله اشعارا يؤنس به ويركن اليه خصوصا مع تصريحه ما أدخلت في كتاب الجامع الا ما صح قال ابن الصلاح وما يتقاعد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في كتاب البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه الذي يشعر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع المسند الصحيح من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالبا انما هو باعتبار فوات الاتصال الذي غايته

(والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه أي منشأ الحرمة عين ذلك الشئ كشرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كأكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول) أي في الحرام لعينه (قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنالك) أي في الحرام لعينه (أصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لانه أطلق المحل و يقصد به الحال كما في الحرام لغيره ففي الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام واذا قيل الميتة حرام فمعناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجازية في المسند اليه وهنا في المسند وهو قوله حرام اذا أريد به منشأ الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

---

لا مبطل لجعل العبادة كانها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب ان صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقى لكن كون الباقى نفلا مخيرا فيه يقتضى جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أى صيانة المؤدى أولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشئ وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده واذا وجب أقوى الامرين وهو ابقاء الفعل اصيانة أدنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسميته فلان يجب أسهل الامرين وهو ابقاء الفعل اصيانة أقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى (قوله والحرام) قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على أنه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال أو هو مبنى على حذف المضاف أى حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من العموم أكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين أحدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع من اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفا فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو أوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أوكد والزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا أقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولا يلاح على هذا الكلام أثر الضعف بناء على ان الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله تعالى فى ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة

الشريف الاولى أن يذكر لفظ ابقاء ليوافق الكلام السابق وهو قوله والموقوف على صحة المؤدى هو

على

---

الارسال وهو وان كان قادحا فى الصحة عند أكثر المحدثين لكن الجمهور انه مقبول يحتج به وظاهر كلام الحافظ أبى نصر الوائلى السجزى أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجلا لو حلف بالطلاق ان جميع ما فى كتاب البخارى مما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وانه قاله لا شك فيه انه لا يحنث والمرأة بحالها فى حبالته وأبى عبد الله الحميدى فى كتابه الجمع بين الصحيحين لم نجد من الائمة الماضين من أفصح لنا فى جميع ما جمعه بالصحة الا هذين الامامين ناظر الى ذلك ويحتمل أن يكون مرادهما مقاصد الكتاب ومتون الابواب دون التراجم (قوله كحديث بيع الرطب) مذهب أبى يوسف ومحمد ومالك والشافعى وأحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس استدلالا بما روى مالك فى موطئه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان عن زيد بن عياش عن سعد بن أبى وقاص انه سئل عن بيع البيضاء بالسلت فقال سعد أيهما أفضل قيل البيضاء فنهاه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أينقص الرطب اذا

وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا) الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم (حرام

جف قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه أصحاب السنن الاربعة وقال الترمذي حديث حسن صحيح وتفرد أبو حنيفة رحمه الله في القول بالجواز ولما دخل بغداد سئل عنها وهي أول مسئلة سئل عنها أبو حنيفة رحمه الله ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلو أن يكون الرطب بالتمر جنسا واحدا أو جنسين فان كانا جنسا واحدا كانا



على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كأنه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة أكلها لما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه أن الميتة منشأ الحرمة كأنها اذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه أن أكله حرام اما مجازا أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف أى أهل القرية وتارة على أن القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر في الاسرار أن الحل والحرمة صفتان للفعل لا صفتان لمحل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو الى الحل أقرب) يعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظني فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما أن ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل

صيرورة الاجزاء الباقية عادة ولك أن تحمله على حذف المضاف المذكور (قوله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب) قد سبق منا الاعتراض عليه في أول الكتاب بان المصنف بل الشارح أيضا جعل ترك الحرام والمكروه كراهة التحريم مما لا يثاب عليه وجعل ترك المكروه كراهة التنزيه مما يثاب عليه دون تركهما مما لا يعقل (قوله دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة) اعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل بجميع الناس فان الشكر على النعمة نعمة أيضا يستحق الشكر وهلم جرا والطاقة البشرية لا تفى بالشكر فلولا الشفاعة لاستحق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جملتها الاقدار على الشكر لا تفى به الطاقة البشرية كما اعترف به المعترض على ان الشفاعة تدفع العقوبة بالنار لا استحقاقها فلا وجه لما ذكر وأما الاعتراض بان مرتكب الحرام بل الكبيرة لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحق مرتكب المكروه فقد مر منا في تحقيق تعريف الفقه جوابه ولا يحتاج الى أن يقال معنى الحديث الشريف من ترك سنتي لبغضه لها ومرض في قلبه لم ينل شفاعتي لانه حينئذ كافر والكافر لا ينال شفاعته عليه السلام (قوله قوله عليه السلام) قيل عليه الكلام في الذى ارتكب مكروها لا في تارك السنة فلا يجوز الاستدلال بالحديث وأجيب بان الكلام في الذى ارتكب ما دون الحرام أعنى المكروه كراهة تحريم وتارك السنة داخل فيه نعم يرد أن يقال المفهوم من الحديث الشريف ان الذى ارتكب

مثماثلين فيجوز لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد أبي عياش ولا أعرفه وفي لفظ ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال أبو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد أبو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره شمس الائمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي هذا الدليل الذى ذكره أبو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولباب النظر لولا الحديث المذكور الان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط في نفسه وقال القاضي أبو زيد الدبوسي في الاسرار وشمس الائمة السرخسي في المبسوط ما ذكره أبو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية لجواز أن يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء أجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست غير الحنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبتة عنها بالقلى وليست غيرها أيضا لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق وأجيب بان منعهم الحصر غير موجه فان الترديد دائر بين النفي والاثبات اذ الحاصل انهما ان

لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض واما الثانى) المراد بالثانى ان لا يكون حكما اصليا اى يكون مبنيا على اعذار العباد (فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول) اى الذى هو حكم اصلى (فى مقابلتها) اى فى مقابلة الرخصة (يسمى عزيمة وهى ما فرض) الضمير يرجع الى العزيمة (او واجب او سنة او نفل لاغير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم فى المجازية من الآخر)  اى نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم فى المجازية اى ابعد من حقيقة الرخصة من الآخر

جنس واحد أولا والنقص بالحنطة المقلية غير وارد فان الحنطة المقلية ليست فى معنى الرطب من كل وجه لان الرطوبة فى الرطب مقصودة وفى الحنطة عيب والتفاوت فيه باصل الخلقة وفيها بصنع العباد والاول معتبر فى الثانى دون الاول والزائد فى الوجه الاول فيه لافى الثانى ثم لو سلم صحة الحديث فالمراد منه النهى عنه نسيئة فقد أخرج أبو داود فى سننه عن يحيى بن أبى كثير عن عبد الله بن يزيد ان أبا عياش أخبره انه سمع سعد بن أبى وقاص يقول سمعت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الرطب بالتمر نسيئة وبهذا اللفظ رواه الحاكم وسكت عنه ورواه الطحاوى فى شرح الآثار والدار قطنى وزيادة الثقة يجب قبولها على المذهب المختار عند المحدثين وان كان الاكثر لم يروها الا فى زيادة تفرد بها بعض الحضار فى مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الفائدة فى قوله أينقص الرطب اذا جف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون فى هذا التصرف منفعة لليتيم باعتبار النقصان عند الجفاف ثم اعلم ان الطاعنين وردوا على أبى حنيفة رحمه الله طعنه فى أبى عياش قال ابن الجوزى فى التحقيق قال الامام أبو حنيفة زيد أبو عياش مجهول فان كان هو لم يعرفه

المقابل

---

قطعى يسمى فرضا والا يسمى واجبا (قوله واما الثانى) من قسمى ما يعتبر فيه أولا المقاصد الاخر وبه فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فخذ منه اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم أصلى واباحتها للمكره رخصة لانه غير أصلى بل مبنى على اعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب وهى من أقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلى ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما أصليا بشئ من الاعتبارات أجيب بان تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما أصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وأما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود أخروى بمعنى أنه يعتبر ذلك فى مفهومه اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل فى عبارات القوم فى تفسيرها ففى أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقى معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ فى حق المكلف لولاه لثبت الحرمة فى حقه فهو الرخصة تخرج الحكم ابتداء أو نسخ التحريم أو تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام ان العزيمة اسم لما هو أصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفى الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها وتوسعة على أصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ما وسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهى ما فرض) حصر العزيمة فى الفرض والواجب والسنة والنفل يعنى قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فى هذا الا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها أما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون أحدهما حكما أصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد وأما الثانى والثالث فلان الحكم الاصلى لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف

المكروه بحرم اتفاقا فانه لا يدل على انه لا يستحق العقوبة بالنار فلا بد من بيان الدليل عليه (قوله فيسمى رخصة) ومقابلها العزيمة الرخصة فى اللغة عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة وجود الاشكال وقلة الرغائب فيها يسمى الحكم المبنى على اعذار العباد لما فيه من اليسر والسهولة وأما العزيمة فهى من العزم وهو فى اللغة القصد المتأكد قال الله تعالى فنسى ولم نجد له عزما أى قصدا متأكدا كذا فى العصيان ويسمى الحكم الاصلى بها الا انه من حيث كونه أصلا مشروعا فى نهاية الوكادة والقوة حقا لله تعالى على العباد بحكم انه الها ونحن عبيده وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وعلينا الاستسلام والانقياد (قوله والحق انه مما تفرد به المصنف) قد سبق الاعتذار عنه (قوله وذكر أبو اليسر الخ) لا يخفى ان تعريفه ليس بمانع اذ قد ترك المؤاخذة على الفعل مثلا مع قيام المحرم وحرمة الفعل فى العزيمة تفضلا منه سبحانه (قوله لو كانت مباحا لم تقل مباحة لان المباح جعل من أعداد

(اما الاول) اى الذى هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها) أى بالقتل أو القطع (فان حرمة الكفر قائمة أبدا لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائم فيكون حرمة



أ مقابل فى أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على أعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصل الذى هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لانها انما تكون فى مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذى تعلق به العزيمة لا بد وان يكون واجبا على الطرف الآخر الذى تعلق به الرخصة لا مساواة بأن يكون مباحا ولا مرجوحا بأن يكون حراما أو مكروها والراجح اما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر اما أولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك لان الجواز أن يكون وجوبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كأكل الميتة عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلانا لا نسلم أن العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز أن يكون اباحة كما فى اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم أن الوجوب أو الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار أو ندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة فى جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة وذلك لان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا نفهم ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام فى حكم اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك أنه الحرمة لا الوجوب واستلزامه الوجوب للترك لا ينفى كونه الحرمة والا لارتفع الحرمة من بين الاحكام والحق أن العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم لحكم الاصلى فى الشرع على الاقسام التى ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه فى هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة فى الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة فى الحرمة لانها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجويز الفعل أعم من أن يكون

---

الامتثال بالمأمور (قوله أما أولا) أجيب عنه بأن أكل الميتة عند خوف تلف نفسه عزيمة لا رخصة وورود به مبنى على العذر والعزيمة لا تكون كذلك على انه كلام (قوله وغيرها) فيه تأمل (قوله فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) لقائل أن يقول اذا كان المحرم قائما والحرمة أيضا قائما فالعمل بالدليل المرخص عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز والجواب منع عدم الجواز بل هو الاشبه بالرخصة لما فى العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح من اليسر والسهولة (قوله كلامه فى هذا التقسيم الخ) قيل هذا ليس بوجيه لان كلامه ههنا لا يدل الا على ان أحد الاقسام الاربعة من الرخصة هذا هو الذى استبيح مع قيام المحرم واللازم منه ان يكون مقابل هذا التقسيم من العزيمة الحرام لا الانحصار وأنت خبير بان مراد الشارح ايهام انحصار الرخصة الحقيقية فى الاباحة لا انحصار مطلق الرخصة ومنشأ الايهام ذكر لفظ استبيح فى قسمى الرخصة الحقيقية معا (قوله لانها تقابلها) فيه تأمل حيث لا يلزم من انحصار حقيقة الرخصة فى الاباحة وان أريد بها ما يكون بطريق التساوى انحصار العزيمة فى الحرمة اذ لا ينحصر

---

فقد عرفه أئمة النقل فانه زيد بن عياش أبو عياش الزرقى ويقال المخزومى ويقال مولى بنى زهرة المدنى ليس به بأس وروى عنه مالك فى الموطأ وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن أبى أنس وهما ممن احتج بهما مسلم فى صحيحه وقد عرفه أئمة هذا الشان وقد أخرج حديثه مالك فى الموطأ مع شدة تحريه فى الرجال وأنا أقول وبالله التوفيق قد وافق أبا حنيفة رحمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربى أما حديث البيضاء بالسلت فان كثيرا من العلماء اجتنبه لان زيدا أبا عياش عندهم مجهول هذا كلامه وقال ابن الاثير أبو عياش زيد بن عياش مخزومى ويقال الزرقى المدنى وقال أيضا اسم أبى عياش زيد بن صامت الزرقى الانصارى وقد جاء فى سنن أبى داود فى أدعية الصباح والمساء عن أبى عياش ولم ينسبه بالزرقى ثم فارق اسناد الحديث عن سهيل ابن أبى صالح عن ابن أبى عايش وقال فى أخرى عن ابن عايش فجعل الحديث لاختلاف رواته ثلاثة أسماء أحدها أبو عياش والثانى ابن أبى عايش والثالث ابن عايش انتهى كلامه ولا محالة ان الخلاف فيه على هذا الوجه يوجب جهالة حاله وصفاته وأبو حنيفة رحمه الله لا يدعى جهالة عينه وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والذات بانتفاء الخبرة عما فيه من المشخصات والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته وأحواله ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره أصلا قال الخطيب البغدادى وأقل ما يرتفع به الجهالة أن يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه والثانية مجهول

الكفر قائمة أبدا أيضا (لكن

العدالة ظاهرا وباطنا ورواية غير مقبولة عند الجماهير ومن شذ فيه بعضهم والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وربما قبل روايته من لم يقبل رواية القسم الثاني فلئن ارتفعت الجهالة عن زيد أبي عياش برواية عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدالته ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث من ذلك ومن أطلق اسم الصحة على

ما تضمنه كتاب الموطأ من العموم فإنما أطلقه على المساهلة والاقتصار على الحسن والضعيف وغير ذلك وربما يتوهم ان قول أبي حنيفة رحمه الله مدار الحديث الخ لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا القول من أبي حنيفة رحمه الله على البديهة مع تضمنه أمورا لا يطلع عليها إلا المتبحر البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها أهل الشأن وأئمة الفن بان القول قول العارف فإن الداخل من الطريقة طان وشتان بين المأمون والطعان والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحديث بين صحيحين هذا (قوله زدت قوله جيدها ورديئها سواء الخ) يعني ان الشارع أسقط التفاوت في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد فصار هذا أصلا بان كل تفاوت يبتني على صنع العباد كاشتراط الأجل حقه مفسد للعقد وما ليس من صنع العبد كالجودة والرداءة كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد ما قيل يجوز أن يكون المعتبر اختلاف بعض الأوصاف في تبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الايمان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يخرجان من طرق التنصيص وقد ورد فيهما الحديثان الصحيحان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف أيضا ظاهر الرواية (قوله

طريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة أو التحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انها قد تكون سنة أو نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فإذا عرضت حالة لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكما مبنيا على أعذار العباد ويمكن أن يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فإن قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد أجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فإن قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيتمسك به بخلاف أدلة وجوب الايمان فإنها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (قوله لكن

مقابل للاباحة في الحرمة فيصور ان تكون العزيمة وجوب الفعل فينقلب بالرخصة اباحة بمعنى تساوي الفعل والترك ويمكن أن يقال الرخصة في مثله ليست في نفس الفعل حقيقة لانه عزيمة بل يرجع الى الترك والعزيمة فيه الحرمة اما لازما أو راجحا فصح ما ذكره فليتأمل (قوله ليشمل الحرام) فيه نظر حيث صرح فيما سبق بخروج الحرام عند المصنف (قوله ولا يكون بين الكلامين منافاة) أحد الكلامين من حصر الرخصة الحقيقية في النوعين اللذين عزيمة كل منهما الحرام والثاني حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل (قوله في الفرض والواجب والحرام) اذ ليس في السنة والنفل محرم لا في جانب الفعل ولا في جانب الترك (قوله أو الرجحان) والمنع بطريق الرجحان متحقق في السنة والنفل فيه بحث لان تفسير الحرمة بما يتناوله وترك السنة حالة الخوف لا يستقيم ههنا لان حكم هذا القسم هو أولوية الاخذ بالعزيمة وبذل النفس حسبة لا يتناوله والحق ان المراد بالحرمة حرمة ترك العزيمة وذلك بالوجوب وبهذا ظهر ان المراد بالاستباحة مطلق الاذن لا تساوي الطرفين والا يأبى حكم هذين وهو أولوية الاخذ بالعزيمة (قوله أجيب بان معنى الاستباحة الخ) قال في فصول البدائع الاولى أن يقال المراد قيام الحرمة معنى وعدم المؤاخذة لذهابها صورة تيسيرا ثم في وتحقيقه انه المنهي عنه الذي هو الحرام المعاقب على فعله والمثاب على تركه صورة هو فعله المعاقب عليه ومعنى هو ترك المثاب عنه لان معنى الشيء هو المقصود منه ولا ريب ان المقصود من الحرام تركه اذا تحقق هذا فنقول لما كان الثابت بالرخص في هذا القسم جواز الاقدام على فعله أي انه لا يعاقب على فعله ذهب صورة الحرام ولما بقي الثواب على تركه لم يذهب معنى الحرام وهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبة صورة وبهذا يتحقق

حقه) أى حق العبد (يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله أن يجرى على لسانه وان أخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة فى دينه فأولى وكذا الامر بالمعروف وأكل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات) أى اذا أكره على أكل مال الغير أو على الافطار فى رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها ففى هذه الصورة أن يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فأولى (والثانى) أى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة (ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر) فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخى حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان فى العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين) هذا دليل آخر على ان العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل فى العزيمة أيضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها أولى (الا ان يضعفه فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه

واما بكونه شاذا) مذهب الشيخ أبى الحسن الكرخى رحمه الله من المتقدمين من أصحابنا وتبعه القاضى أبو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وعامة المتأخرين ان خبر الواحد الوارد شاذا فيما يعم به البلوى من عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لشاع لتوفر الدواعى وعموم الحاجة الى نقله كما تواتر نقل القرآن واشتهر أخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولهذا لم يقبل شهادة الواحد برؤية الهلال من أهل المصر فيه اليكن بالسماء علة ودعوى الرافضة والبكرية النص فى امامة على وأبى بكر ومذهب عامة الاصوليين وأصحاب الحديث قبوله اذا صح سنده وهو مختار الشافعى رحمه الله (قوله كحديث الجهر بالتسمية الخ) قيل حديث الجهر بالتسمية

---

حقه) أى حق العبد يفوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح أى خروجه من البدن (قوله حسبة) أى طلبا للثواب وهى اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روى ان مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبى عليه الصلاة والسلام فقال لاحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال انت أيضا فخلاه وقال للآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال انا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثانى فقد صدع بالحق فهنيأ له (قوله وكذا الامر بالمعروف) نبه بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر أو الى الترك كما فى الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى أكل مال الغير المحرم وهو حق الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفى التمثيل به اشارة الى أن النصوص الدالة على أولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببذل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فأكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعى رحمه الله تعالى وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع فى منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى أنه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يقطر

التوية بين الاستباحة الصورية والحرمة المعنوية (قوله بزهوق) الروح فى الموت زهقت نفسه بالفتح والكسر زهوقا خرجت روحه وأزهقها الله تعالى اما ازهقت نفسه وانزهاق الروح فليس من كلامهم (قوله وكذا الامر بالمعروف) اعلم ان قيام الحرمة فى الامثلة التى ذكرت فى هذا القسم ظاهرة اما فى الكفر فلما ذكره من ان حرمته لا تزول أبدا واما فى غيره فلان حرمته وان احتمل الزوال بكنها لم تزل لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير الى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة ترتفع بزوالها صورة أى بان لا يؤاخذ بها حراما معنى لانعدام دليل سقوط الحرمة المعنوية أعنى الثواب على تركه (قوله أما لو كان مريضا الخ) فى شرح التأويلات ان المريض والمسافر اذا أجبرا على الافطار فامتنعا حتى قتلا ينبغى أن لا يكونا آثمين بل شهيدين لاقامتهما حق الله تعالى لعدم سقوطه بدليل وجوب البدل (قوله اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام) فيه بحث اذ المفهوم من كلام المصنف ان العمل بالعزيمة ليس أولى عند الخصم ولا يفهم منه ان يكون العمل بالرخصة هو الاولى عنده لجواز التساوى ولك أن تقول

بخلاف الفصل الاول) أي الان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وانما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة
من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما أصليا
في حق المسافر بخلاف الاول فان الحرمة والحرمة قائمتان والحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا
أصلا فيكون الاول أحق بكونه رخصة (والثالث) أي الذي هو رخصة مجازا وهو أتم في المجازية وأبعد عن الحقيقة
من الآخر (ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا والرابع) أي الذي هو رخصة مجاز لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث

رواية تدل على تساويهما بل الافطار أفضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية (قوله بخلاف الفصل الاول) اى لا اكراه على الافطار فان المكره اذ لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكره الظالم والمكره المظلوم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الاصر) هو الثقل الذي يأصر صاحبه أي يحبسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم وكذا الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة كتحتم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل او خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة أوقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كان في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم غير مشروع أصلا لم يكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كان مشروعا في الجملة واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى أحد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة بخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير (قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت في

المدعى يحقق اشارة بذلك ولا يقدح فيها الاحتمال المذكور في قول المصنف (وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى) قيل قائل ان يقول كان الواجب ان تكون العزيمة في الصوم أولى مطلقا لان النفس عدو الله بدليل ما تفسد فانها انتصبت لمعاداته وقهر عدو الله تعالى واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون الصوم اولى وان ادى الى الهلاك ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لارتياض النفس بطاعة الله تعالى فلا يجوز اتيانه على وجه يؤدي الى انتفائه والحديث الذي تقرر تبوته يدل على المعاداة فمنعها عن التشهي لا بقتلها فرقا بين النفس المؤمنة والكافرة (قوله من الاصر) قال الشيخ اكمل الدين في شرح مشارق الانوار وقيل ان الاصر في بني اسرائيل كان في شريعتهم ثبوت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة وكان زكاتهم ربع اموالهم ومن لم يطهر ثوبه من النجاسة غير الماء ولم يكن صلاتهم جائزة في غير المسجد وكان يحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم ويحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم وكان علامة قبول قربانهم حرقه بنار نازل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب في باب داره انتهى كلامه وانت خبير بان قطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة واخراج الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت زوائد على ما ذكر (قوله كتحتم الحكم بالقصاص) حتى لا يجوز العفو في شريعتهم اي شريعة اليهود صرح به صاحب الكشاف والحق ان تحتم الدية في شريعة آخرين ليس تعيين الدية من القاتل لانه يجوز العفو وأيضا فان العفو مندوب عندهم بدليل قوله تعالى فمن تصدق به فهو كفارة له بعد قوله وكتبنا عليهم فيها الآية يعني انه قال في تفسير قوله تعالى ولا تنساها في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالتسمية وهو مروي عن ابي هريرة وعن أنس أيضا الا انه اضطربت روايته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس وروي الجهر عن عمر وعلي وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم
لا يخفى ان ترك الجهر حق والجهر ثابت وربما لا يسمعها الراوي لا سيما مثل بالقسم
أنس وقد كان يقف أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعها انما يحمل على ما روى عن أنس ان النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضي الله
عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وأيضا روي ان أنسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا أدري هذه المسئلة والسبب
ما ذكرناه انتهى ما أورده من فضول الكلام وطول الحديث الناشئ من العصبية واتصال الخبيث من غير نقل يستند اليه ولا دليل
يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض حمله عليه فرط التعصب وسوء الغرض ألا ترى انه لما كان المرزوقي دهنه هو

كقول الراوى ورخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا) أى فى حال الضرورة (مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى وههنا المحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة (ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث)

القسم الثانى ايضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث اى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا اصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوى) نهى النبى عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى العين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة (قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا) لتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وعن بيع الكالئ بالكالئ وفى هذا بيان لكون السلم حكما غير أصلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للمعجز عن التعيين والاباحة متداومة من غير وكس فى الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لا انه حرام رخص فيه بعذر ترك المؤاخذة بقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر او أكل مال الغير على ما ذهب اليه البعض اما فى أكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حال الاضطرار لكونه مستثنى فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم أى قد فصل لكم الاشياء

تخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا باحسنها ان الحسن هو الانتصاص والاحسن هو العفو (قوله فالموجب قائم والحكم متراخ) أراد بالموجب سبب الوجوب وهو فى حق الصوم شهود الشهر وبالحكم وجوب الصوم صرح به المصنف حيث قال فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وفيه بحث لان القول بتراخى الحكم على هذا مخالف لما صرح به فى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء من ان الاول متحقق فى حق المسافر ولهذا يجب عليه القضاء دون الثانى والحق ان مرادهم بالسبب ههنا سبب وجوب الاداء وهو الخطاب الذى فى قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية وبالحكم المتراخى وجوب الاداء نعم لا يستقيم على هذا ما ذكره من قبل من عدم الخطاب فى حقه فان قلت هذا الخطاب يخص المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فقد ظاهره تناولهما والتأخير للرخص لا للتخصيص وانما اعتراض القاآنى بانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من النوع الاول لقيام حرمة الافطار ثابتة بعموم الآية وان حمل عليه يكون من نوع المجاز لا رخصة لا من ثانى نوعى الحقيقة لان المخصص تبين ان المخصوص غير مراد من العام كما عرف فجوابه انا نختار الاول وانما يكون من النوع الاول لو لم تكن الآية للترخص بالتأخير الى العدة فان شأن الرخص بالتأخير ان يتأخر ما ثبت بالخطاب أعنى وجوب الاداء (قوله ان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة) وروى عن أبى يوسف رحمه الله ان الحرمة لا ترتفع لكن يرخص الفعل فى حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على

الانتصار لما ذهب اليه الشافعية والتحامل على الحنفية أدرج فى صدر كلامه قوله عندهم أى عند الشافعية وليس فى موقعه فان الكلام لم يكن فى ذلك وما سبق ما يدعو الى ذكره وكيف يمكن أن يقال ان أسامة ترك ما هو الواجب عليه من التبليغ وروى الاخفاء مخافة معاوية وكانوا لا يخافون الكفار وهم أشداء عليهم من معاوية وقد ثبت فى موطأ مالك وغيره استفتاء معاوية عليا رضى الله عنه بواسطة أبى موسى الاشعرى فيما يهمه من أمر دينه فى أيام محاربته وسورة مخالفته فكيف يمنع بعد وفاة على رضى الله عنه وانقضاء أيامه عن أمر ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم بل الثابت عن النبى صلى الله عليه وسلم وجماهير السلف ومشاهير الخلف وأكابرهم هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسمعيل بن عمر بن كثير الدمشقى الشافعى رحمه الله فى تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن مغفل وطوائف من سلف التابعين والخلف وهو مذهب أبى حنيفة والثورى وأحمد بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح فى الجهر الا وفى اسناده مقال عند أهل الحديث ولذا أعرض أرباب المسانيد الاربعة وأحمد فلم يخرجوا منها شيئا مع اشتمال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية روينا

روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم

عن الدارقطنى انه قال لم يصح عن النبى صلى الله عليه وسلم فى الجهر حديث وعنه أيضا نه صنف مصر كتابا فى الجهر بالبسملة فاقسم بعض المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم يصح فى الجهر حديث وقال الحازمى أحاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير ان أكثرها لم يسلم من شوائب وقال الطبرانى حدثنا عبد الله بن وهب حدثنا محمد بن أبى السرى حدثنا معتمر بن سليمان عن أبيه عن الحسن عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعثمان وعليا وقال ابن عبد البر وابن المنذر هو قول ابن مسعود وابن الزبير وعمار بن ياسر وعبد الله بن مغفل والحكم والحسن بن أبى الحسن والشعبى والنخعى والاوزاعى وعبد الله بن المبارك وقتادة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وحماد وأبى عبيد وأحمد واسحق وروى أبو حنيفة عن طريف بن شهاب أبى سفيان السعدى عن يزيد بن عبد الله بن مغفل عن أبيه انه صلى خلف امام يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم فناداه يا عبد الله انى صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يجهر بها وقد روى الطحاوى وابن عبد البر عن ابن عباس رضى الله عنهما الجهر قراءة الاعراب وعن ابن عباس لم يجهر النبى صلى الله عليه وسلم بالبسملة حتى مات فقد هذه

تعارض ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية يجهر وقال الحاكم صحيح بلا علة وصححه الدارقطنى وفى صحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائى عن نعيم المجمر صليت وراء أبى هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأم القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين ثم يقوم اذا سلم والذى نفسى بيده انى لاشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ابن

---

الى حرمت أكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون متفرعا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية وضميرا ليه عائد الى ما حرم اى فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر أيضا مباحا لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم وغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة أو يعسر على المضطر رعاية قدر الاباحة وأما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل أى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها او انحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة كقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكأنه أراد النفس اولا البدن وثانيا مجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه) الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيأ وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله

---

اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعى فى أحد قوليه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صبر حتى قتل لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا وذكر الاسبيجابى انه انما يأثم اذا علم بالاباحة لان فى انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل وفيما اذا حلف لا يأكل حراما أو لا يشرب حراما يحنث بأكل الميتة وبشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحنث عندنا (قوله قلت يجوز أن يكون ذكر المغفرة الخ) هذا انما يظهر اذا قيل معنى الآية غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق وهذا المعنى انما يلائم مذهب الشافعى حيث لا يباح أكل الحرام عنده للعاصى بالسفر وأما اذا قيل غير باغ بالاستئثار على مضطر آخر ولا عاد لسد الرمق كما هو الملائم لمذهب الحنفية فلا وهو ظاهر على المتأمل وفى التيسير فان الله غفور رحيم أى غفور لمن تاب من تحريم ما أحل الله تعالى واستحلال ما حرم الله تعالى رحيم بشرع التوبة وقيل غفور للذنوب الكبائر فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم بعباده فيما يتعبدهم وقيل غفور عمن أكل من غير ضرورة رحيم برفع الاثم عند الضرورة (قوله أو يعسر على المضطر) فيه بحث لان ما ليس رعاية قدر الاباحة لا يجب أن يكون مباحا دفعا للحرج المدفوع فى الشرع لقوله تعالى وما جعل عليكم من حرج فلا فائدة فى صرف المغفرة الى ذلك وقول المصنف (قال الله

فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لايدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سأل عمر رضي الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان



هذه اشارة الى الصلاة المقصورة او الى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدي باسناده الى يعلى بن أمية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيما اقصار الناس الصلاة اليوم وانما قال تعالى ان خفتم أن يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف مافهمه وأجيب بان السؤال يجوز أن يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على أنه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لايدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف مافهمه كما يشعر به سياق

تعالى واذا ضربتم في الارض الآية) استدل الشافعي على ان القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع بذكر الجناح في الآية الكريمة لانه للاباحة والجواب ان لفظ الجناح وان كان ظاهره يفسد ماذكره ولكنه لما كانوا اتقوا الاتمام كان مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفي عنهم الجناح لتطيب أنفسهم بالقصر ويطمئنوا اليه والحمل على هذا واجب عملا بالدليل بقدر الامكان وهذا نظير قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما فانه وان كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك الاخذ الطواف بينهما ركنا عملا بما لاح لهما من الدليل وغيره (قوله معناه اعملوا بها واعتقدوها) انما قال هذا لان الصدقة مما لا يحتمل التمليك من كل وجه اسقاط محض لايتوقف على قبول العبد (قوله فيما اقصار الناس) هكذا وقع في الرواية والاصوب أن يقال فيم لما تقرر في النحو من انه يجب حذف ألف ما الاستفهامية اذا جرت وانتفاء القصة دليلا عليها فيم والام وعلام وربما تبعث الفتحة الالف في الحذف وهو مخصوص بنحو ماء الاسود بجماعى حموم طارقت وذكر قوله وأما قول حسان

على ما قام يشتمني لئيم * كخنزير تمرغ في رماد

فضرورة والعجب من صاحب الكشاف اذ جوز كونها استفهامية في قوله تعالى بما غفر لي ربي مع رده على من قال في بما أغويتني ان المعنى لاي شئ أغويتني بان اثبات الالف قليل شاذ (قوله حتى جعل سؤال عمر رضي الله عنه دليلا الخ) لايخفى ان الحديث الشريف أيضا دليل على هذا لان الامر بالقبول في حالة الامن دليل على ان عدم الخوف لايقتضي عدم القصر (قوله لجواز أن يكون السؤال الخ) فيه بحث اذ لو كان سؤاله مبنيا على هذا لما صح الجواب بانها صدقة فاقبلوها لان المستدل بشئ لايجاب بمنع مدلوله من غير تعرض لدليله بل الجواب حينئذ ان التقييد بالخوف اغلبية لا لاقتضاء عدمه عدم القصر اما لو جعل سؤاله عن حالة الامن فسأل بمعرفة حكمها صح الجواب بالامر بقبوله مطلقا على ان عدم القول

خرجه لا ارتياب في صحته عند أهل المعرفة وهذان الحديثان أمثل حديث في الجهر وحديث أبي هريرة غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعيم مع اخفائه فانه مما يتحقق اذ لم يبالغ في الاخفاء مع قرب المقتدي ثم هو وحديث ابن عباس ان تم محمول على وقوعه أحيانا لتعليمهم انها تقرأ فيها أوجب هذا الحمل صريح رواية مسلم عن أنس رضي الله عنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر وعثمان فلم أسمع أحدا منهم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ولم يرد نفي القراءة بل السماع للاخفاء بدليل ماصرح به عنه فكانوا لايجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم رواه أحمد والنسائي باسناد على شرط الصحيح وعنه صليت خلف النبي صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر فكلهم يخفون بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وفي لفظ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعن ابن مسعود رضي الله عنه اربع يخفين الامام التعوذ والتسمية والتأمين والتحميد ورواه ابن أبي شيبة عن ابراهيم النخعي وروى عن أبي وائل عن عبد الله أنه كان يخفي بسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وربنا لك الحمد وروى البخاري باسناده عن أنس بن مالك رضي الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين وأخرجه مسلم في صحيحه وفيه انهم لايذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم أسمع أحدا

(والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان) أى التصدق (ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فههنا أولى) أى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام (والرفق هنا متعين فى القصر) فلا يثبت الخيار فتكون الرخصة رخصة اسقاط (أما صوم المسافر وافطاره فكل منهما تضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفى غير رمضان أشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلاة وان كان أشق فثوابه أكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض ساو فيهما وأما القسم الثانى من الحكم) وهو الحكم الذى يكون حكما يتعلق شئ بشئ آخر (فالشئ المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه

القصة وكذا الاستدلال بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من أحوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب أن الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم ألبتة وان لم يكن مدلول اللفظ الا لكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على أن الآية فى قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد) احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك من التصدق بالعين المحتمل للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين (قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا

بمفهوم الشرط بخروجه مخرج الغالب من تجويز فهم عمر رضى الله عنه مفهومه متنافيان أو اعتراف بانه ليس من أهل اللسان والثانى ظاهر البطلان فتعين عدم القول به (قوله اذا لم يظهر له فائدة أخرى) فيه بحث لان عدم القول بمفهوم الشرط مع انه أصل عندهم بمجرد وجه مخرج الغالب كلام لا طائل له فان تعليق رفع الجناح عن القصر بامر غالب لا سيما الخوف يؤيد عدم رفعه عند عدمه لان النادر كالمعدوم ولان الضرورة المؤثرة فى رفعه ربما تكون ناشئة من الغلبة لا من نفس السفر (قوله لان فى كل منهما رفقا من وجه) على ان لا نسلم التخيير بل الواجب على العبد حضور الجمعة عينا كما فى الحر حتى لو تخلف بعد الاذن يكره له كما فى الحر كذا فى المغنى (قوله فهو مخير بين صوم السنة) هذا عند محمد ومروى فى النوادر ان الامام رجع اليه قبل موته بأيام وفى ظاهر الرواية يجب الوفاء بالمنذور لا محالة وفى التحرير المختار بحث من وجوه الاول ان الناذر أوجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا والواجب لا يسقط بغير عذر الثانى ان التخيير ينافى الوجوب والاحتراز فلا يكون واجبا الثالث ان اليمين وان لم يكن حاصلا فى هذه الصيغة لم يصح تجويز اعتباره وترك الوفاء بالنذر وان كان حاصلا فلا شك ان الصيغة مجاز فيه وحقيقة فى النذر واذ لا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز يجب ان يصار الى الحقيقة أعنى النذر اذ لا يصار الى المجاز عند امكانها والجواب عن الاول منع ان الواجب لا يسقط اذ يجوز أن يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا وقد جعل الكفارة ههنا مسقطا وعن الثانى أن المنافى لوجوب التخيير بين الفعل والترك لا بين الفعل وفعل آخر فانه يجوز أن يكون الواجب أحدهما لا بعينه وعن الثالث ان مجموع كلامه يمين لانه تعليق

منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفى رواية رابعة ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم (قوله فتكون معارضة) فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل يكون الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور أجيب بان جعله قسما آخر باعتبار أنه يحتمل كلا من معارضة الكتاب أو الخبر المشهور أو لغير ذلك على ما سبق (قوله لو وجد لاشتهر الخ) ورد بانها ليست بقطعية فى افادة المراد نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلبه الحديث وبان التشهير غير التبليغ للارفق ووجوبه لا يقتضى وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقل لعموم الموتان فى حرب أو وباء أو غير ذلك أو للاعتماد على غيره كما نقل ان محمد بن اسمعيل لما جمع الصحيح سمعه منه قرابة مائة ألف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر الفربرى وطائفة من رواته قليل ما هم وأجيب بأن مقتضى أحكام الصلاة ونحوها هو الاشتهار فيما لم يشرع على الاسرار (قوله الطلاق بالرجال الخ) ذهب الشافعى

على ما ذكرنا في القياس فعلمنا والامان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والامان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا أقل من أن يدل على وجوده فعلامة وأما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على أصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلي فانه ان كان) أى الاقرار (ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد ما اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا



واعتبر المركب موجودا حكما وفوطم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه ولكن ينقص

---

فلا رفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف عملا والاربع اكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التخيير وانما يزيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز أن يكون الاتمام أكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في أداء الفرض (قوله على ما ذكرنا في باب القياس) اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية ثم لا يخفى أن العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور في بيان الانحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والا فلا اقل من أن يدل عليه لجواز التعلق بوجوه أخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذى يقوم به الحال كالجوهر للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصى انا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان او باعتبار الكمية كالاقل في المركب منه ومن الاكثر

---

والتعليق بالشرط يمين كما عرف وجزؤه أعنى الجزاء نذر ثم ان قصد المتكلم منع النفس عن ايجاد الشرط لا ايجاب المنذور واذا اجتمع في كلامه جهتان يعمل أيهما شاء (قوله ولا يرد التخيير بين الركعتين الخ) وكذا لا يرد تخيير موسى عليه الصلاة والسلام بين أن يرعى غنمه ثماني حجج أو عشرا الا ان الفضل كان برا منه بدليل من عنده (قوله والا فالمنع ظاهر وارد الخ) فيه بحث لان منع الحصر بما ذكر وارد وان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى لتعليق ورود المنع على عدم كون التقسيم استقرائيا (قوله لانه تفسير بالاخفى) أجيب عنه بان ما في قوله ما يقوم به الشيء عبارة عن الداخل الذى يقوم به الشيء فليس تفسيرا بالاخفى وفائدة ذكره أن يكون توطئة لما ذكر ما شنع على أصحابنا الجواب عنه فلا يصدق على المحل الذى يقوم به الحال على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام وأما اذا كان يقوم بالتشديد من التقويم فلا يصدق عليه أصلا وأنت خبير بان اعتبار القيام قيد زائد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا بد فع لزوم التفسير بالاخفى بمجرد جعل ما عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة عنه يلزم استدراك قيد القيام وأما كون يقوم من التقويم فان الظاهر حينئذ يقوم الشيء على صيغة المعلوم بدون لفظ به أو يدخل في قوامه اذ لا يخفى ركاكة المعنى على صيغة المجهول نعم لو قيل لفظ يقوم على صيغة المعلوم من التقويم بحذف أحد حرفي المضارعة لم يرد النقض بالمحل الذى يقوم الحال لكن عدم

---

ومالك وأحمد الى ان عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهي حرة حرمت عليه بطلقتين وان كان هو حرا وهي أمة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدلالا بما روى عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبارا للمقابلة بينهما بحسب العدد وذهب أصحابنا وسفيان الثورى الى أنه معتبر بالنساء وهو قول على ابن أبي طالب وعبد الله ابن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه والدارقطنى عن عائشة مرفوعا قال الترمذى حديث غريب والعمل عليه عند اهل العلم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطنى قال قاسم بن محمد وسالم بن عبد الله عمل به المسلمون وقال مالك شهرة الحديث بالمدينة تغنى عن صحة سنده وما رواه الشافعى رحمه الله لم يثبت حديثا قال الحافظ أبو الفرج بن الجوزى موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وأخرج مالك في الموطأ هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعى لا يرى تقليد الصحابى وحكى ان عيسى بن أبان قال للشافعى أيها الفقيه اذا ملك الحر على أمة أنه الامة

وأما العلة فأما علة اسما ومعنى وحكما أي يضاف الحكم إليها) هذا تفسير العلة اسما (وهي مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

حيث يقال للأكثر حكم الكل وأما جعل الأعمال داخلة في الإيمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لأنه إنما يجعلها داخلة في الإيمان على وجه الكمال لا في حقيقة الإيمان وأما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى إن الفاسق لا يكون مؤمنا فإن قلت تمثيله في ذلك بالإنسان وأعضائه ليس بسديد لأن المجموع المشخص الذي يكون اليد جزأ منه لا شك لأنه ينتفي بانتفاء اليد فإنا نتيقن أن ذلك الشخص لا يوجد ولا يسلب عنه اسم الإنسانية وهو غير مضر إذ المحقق أن شيأ من الأعضاء ليس بجزء من حقيقة الإنسان قلت المقصود بالتمثيل أن الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع أن حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد أن بعض الشرائط والأمور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزء منه فيسمى ركنا مجازا فالحاصل أن لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والأول أوفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق أن العلة هي الخارج المؤثر إلا أن لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الإسلام حاول في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة إلى أقسامه كما تقسم العين إلى الجارية والباصرة وغيرهما والأسد إلى السبع والشجاع وحاصل الأمر أنهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور وهي إضافة الحكم إليها وتأثيرها فيه وحصوله معه في الزمان وسموها باعتبار الأول العلة اسما وبالثاني العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمي وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون موضوعه في الشرع لأجل الحكم ومشروعه له إنما يصح في العلل الشرعية لا في مثل الرمي والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الإضافة بكونها بلا واسطة لأنه المفهوم من الإطلاق والإضافة بلا واسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فإنه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الأمور الثلاثة أعني العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الأقسام سبعة لأنه إن اجتمع الكل فواحد وإلا فإن اجتمع اثنان فثلاثة لأنهما إما الاسم والمعنى وإما الاسم والحكم وإما المعنى والحكم وإلا فثلاثة أيضا لأن الحاصل إما الاسم أو المعنى أو الحكم وبوجه آخر إن كانت العلة بحسب الأمور الثلاثة بسيطة فثلاثة وإلا فإن تركب من اثنين فثلاثة أيضا وإن تركب من الثلاثة فواحد وقد أهمل فخر الإسلام التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الأقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الأسباب والوصف الذي يشبه العلل

مبني على جواز حذف الياء التحتاني أيضا وإن يؤول الشيء بالمؤنث (قوله فإن قلت تمثيله الخ) لا يخفى أنه لا معنى لإيراد هذا الاعتراض بعد أن بين وجه التشنيع ووجه النقض عنه بأن المراد بالزائد ما لا ينتفي بانتفاء حكم ذلك الشيء لا ما لا ينتفي بانتفائه الشيء المركب منه ومن غيره ثم لو ذكره قبل ذلك لكان أوجه فتأمل (قوله قد سبق أن العلة هي الخارج) في اللغة المفيد أي معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل كالمرض والمولود مريضا متغير من أصله الدوي أو من العلل وهو الشربة الثانية وسميت العلة الشرعية بها لتغيره

ثلاثا كيف يطلقها للسنة قال يوقع عليها واحدة فإذا حاضت وطهرت أوقع لها أخرى فلما أراد أن يقول فإذا حاضت وطهرت قال به حبلت قد انقضت عدتها فلما تحير رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفرق سنة ولكن كون هذه المسألة مثلا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت الحديث عنه صلى الله عليه وسلم بإسناده ظاهر ثم على ترك الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والأحسن في المثال حديث بسرة بنت صفوان أخرجه مالك في موطئه عن محمد بن عمرو بن حزم قال سمعت عروة بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء فقال مروان من مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان أخبرتني بسرة بنت صفوان أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم والنسائي وزاد قال عروة فلم أزل أماري مروان حتى دعا رجلا من خدمه فأرسل إلى بسرة وسألها عما حدثت من ذلك فأرسلت إليه بسرة بمثل الذي حدثني عنها مروان وقد تكلم في هذا الحديث أئمة الشأن وطعنوا فيه تارة في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم الشرطي والكلام فيه واسع من جهة الإمام أبي جعفر الطحاوي رحمه الله وقال ابن الهمام والحق أنه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة ابن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص أنهم لا يرون النقض منه وإن روي عن عمر وابنه وأبي أيوب الأنصاري

فعندنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما) أي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية (وأما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتي أو اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما



والعلة معنى وحكما الا اسما والعلة اسما وحكما الا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلة في الاقسام الاخر لا مقابلة لها أسقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة الحقيقية التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا العلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلل (قوله فعندنا هي مقارنة) لا نزاع في تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما في العلل الشرعية فالجمهور على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين أي أبي اليسر وفخر الاسلام يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن ابي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو تخلف العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك في العلل الشرعية لانها في حكم الجواهر بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجب الحكم لا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره في مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء في بطلانه لانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي) في أقسام الشرط من أن وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما

الحكم من المعدوم الى الثبوت ومن الخصوص الى العموم بحيث يتكرر بتكرر الحكم (قوله ولا يخفى ضعفه) اذ كثيرا ما يخالف الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى على انه قد سبق في بحث تعليل النصوص ان الاصالة يصلح للدفع لا للالزام (قوله ان من مشايخنا من فرق) اي بين العلة الشرعية والعقلية او بين العلة الشرعية والاستطاعة (قوله فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع) يعني العلل الشرعية وان كانت

وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر وعائشة رضي الله عنهم خلافه

وفي شرح الآثار للطحاوي لا نعلم أحدا من الصحابة أفتى بالوضوء من مس الذكر الا ابن عمر رضي الله عنهما وقد خالفه في ذلك أكثرهم وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش اخبرنا عبد الله بن يحيي القاضي السرخسي اخبرنا رجاء بن مرجا الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الخيف مع احمد ابن حنبل وعلي بن المديني ويحيي بن معين فتناظرنا في مس الذكر فقال يحيي ابن معين يتوضأ منه وقال علي بن المديني بقول الكوفيين وتقلد قولهم فاحتج يحيي بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المديني بحديث قيس بن طلق وقال ليحيي كيف تتقلد بحديث بسرة ومروان ارسل شرطيا فرد جوابها اليه فقال يحيي وقال اكثر الناس في قيس فلا يحتج بحديثه فقال احمد ابن حنبل كلا الامرين على ما قلتما فقال يحيي حدثنا مالك عن نافع عن ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدك فقال يحيي عمن قال عن سفيان عن ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود أولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم ولكن ابو قيس لا يحتج بحديثه فقال حدثني ابو نعيم اخبرنا مسعر عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او انفي فقال ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فمن شاء اخذ بهذا ومن شاء اخذ بهذا وقال الخطابي في المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس

(على ماذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) أي في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لا سببا أن المانع اذا زال اوجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة) تفريع على قوله أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا (وليست علة حكما لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما (لكنها) أي الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل) كما اذا قال في رجب أجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف المبيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم لعلة فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

لكنه ليس بمؤثر في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله على ماذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا ان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة اذ تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف في تخصيص العلل انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لا في العلل التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي او بمضي مدة الخيار أو تخيير من له الخيار في بيع الخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد أي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملك المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن (قوله لكنها أي الاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب أجرت الدار من غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده وكأنه ليس هناك تخلل زمان وأما فخر الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة بصلاحيتها للحكم اذ الوصف تابع ولا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره فخر الاسلام هي الزمي من ان الحكم لما تراخى عنه أشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخي الحكم لانا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده ان

امارات في انفسها لا موجبة بذواتها الا انها موجبات لمعلولاتها بجعل الشرع وعلى ذلك اضافة الجزاء من الثواب والعقاب الى العمل بالنصوص ويجوز ان يشترط الشارع الاتصال (قوله قلنا الخلاف الخ) فيه بحث اذ لعلة المذكورة ههنا ايضا بمعنى المؤثر الا يرى ان قول المصنف في التأثير فان كان مؤثرا كما ذكرنا نعلله وقد نسم ان العقود والفسوخ احكام بل علل للاحكام فالحق في الجواب ان ذلك ممن لا يقول بتخصيص العلة مؤول بانه لا يكون علة بمنزلة التخصيص الا اذا ارتفع المانع (قوله ذا وجد ركن العلة وتراخى وصفه) وذلك مثل نصاب الزكاة في أول الحول هو علة اسما ومعنى لكنه جعل علة لصفة النماء

المذكور وكان يحيى بن معين يرى خلاف ذلك فان قيل هذا أيضا لا يصلح للمثال بل هو متروك لمخالفته لما هو أقوى وهو حديث طلق بن علي وهو ما أخرجه ابن حبان في صحيحه وأبو داود والترمذي والنسائي عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن أبيه النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الا بضعة منك قال الترمذي هذا الحديث أحسن شيء يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده ومتنه قلت قد تكلموا فيه أيضا وان كان اثبت من حديث بسرة وارجح وقد عرفت ان الردلا يصلح لا ينافي الرد لوجه آخر (قوله لاجماع الصحابة) أي اتفاقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فانه اتفق عليه علي وابن مسعود

حكم

(وكذا كل ايجاب مضاف نحو أنت طالق غدا) فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب (وكذا النصاب



حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضي الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب أجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال أجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حال وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما في الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية أولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله وكذا النصاب) أي النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذي أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أي الحكم متراخيا اليه أي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد

النماء أخر لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) انما قال ظاهر لان هذه الدلالة تأباه (قوله وليست علة حكما) لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فقوله لكنها أي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من معنى الاضافة الى وقت مستقبل عين الكلام الذي نقله من المحققين غاية ما في الباب انه أكد ابتناؤها على الاضافة الى وقت مستقبل لجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال في رجب بعت منك هذا الدار في رمضان (قوله يثبت من غرة رمضان) وهل يكون العقد لازما في الاجارة المضافة حتى لا يكون له ان يفسخ قبل أوان المضاف اليه فيه خلاف في الذخيرة انه غير لازم والصحيح اللزوم صرح به قاضيخان (قوله فانه علة اسما ومعنى) ولذا الوحلف لا يطلق فاضاف الطلاق الى وقت معين يحنث

رضي الله عنهما الا الاجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به وقد عرفت ان هذا الحديث يثبت مرفوعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به (قوله الا في الصدر الاول) فسر في شرح الوقاية الصدر الاول بالصحابة وهو الموافق لشرح الهداية ولكن مقتضى المقام ان يفسر بمعنى أعم منه ولهذا فسره الشيخ علاء الدين رحمه في الكشف بالقرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة أصلا فيهم وفي التحقيق أراد بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناه من القرنين الآخرين فخبر المستور في القرون الثلاثة مقبول بشروط معروفة فيه لان العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرية وليس تعديل أقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث وأما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عند أبي حنيفة نظرا الى العدالة الظاهرة وأما في الاخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالعدل وهو المروي عن عمر رضي الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان انه كالفاسق (قوله وصاحب الهوى) أي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين اتباع هوانه والتصلب في خطئه ومذهب أبي حنيفة والشافعي وجمهور أصحابهما قبول شهادة أهل الاهواء وروايتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقيده فخر الاسلام وغيره بعدم الدعوة الى ما هو واه فانها تدعوه الى التقول وتحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبه فلا يؤمن على روايته والخطابية اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي وهب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن أبي طالب الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر قبحه الله صلبه علي بن عيسى العباسي الامير في كناسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة أهل الاهواء كلهم على مثلهم وعلى أهل السنة الا

الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهوانهم بل لتهمة الكذب لما نقل عنهم انهم يشهدون لمن حلف لهم أنه محق او يرون وجوب الشهادة لمن كان على رأيهم وذهب مالك وأبو حامد الاسفرائيني من الشافعية الى أنه يجب رد شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من أعظم الفسوق والجواب ان الآية خصت منها الفسق الاعتقادي لان الاتفاق على قبول روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم ع



اعتماد النقل في الصحة ولان رد شهادة الفاسق لتهمة الكذب

وهي منتفية عنهم لتدينهم بالاسلام وتحريم الكذب حتى انهم ربما يكفرون بالكذب كالخوارج وعن محمد رحمه الله رد شهادة الخوارج اذا قاتلوا لاظهارهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشائع عن أئمة الحديث قبوله فان كتبهم طافحة بالرواية عنهم وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة أهل الاهواء وروايتهم على الاطلاق فان منهم من يؤدي اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن أبي حنيفة والشافعي وغيرهم من أئمة الدين واعلام العلم ورؤس المجتهدين من عدم تكفير أهل القبلة على الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام ومقرون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه ولهذا حملوا قول أبي حنيفة رحمه الله

لهم بن صفوان الترمذي قم عني يا كافر على السب تجوزا وتشبيها لا على الحقيقة كيف واتفاقهم على قبول روايتهم اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل على اجماع الفقهاء على عدم تكفيرهم حيث قال لا أعلم أحدا وافق البعض من أهل الحديث على تكفيرهم وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفر أحدا من أهل البدع وبعضهم يكفرون بعض أهل البدع وهو من خالف ببدعته دليلا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول أثبت اذ ابن المنذر أعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام أهل المذاهب

النصاب

وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمي هو الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان النماء حقيقة العلية المستقلة لكان النصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا بشبهه العلية أصلا فاذا كان النماء شبه العلية كان النصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلية يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا الخ وانما قال شيئا مستقلا أي غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب الخ وههنا بحث وهو أن كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنفي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية أعني قوله ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان

---

في الحال (قوله مواساة الفقير) في المغرب يقال آسيته بمالي مواساة أي جعلته اسوة اقتدي به ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة (قوله وبهذا يندفع) أي بان المراد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها ووجه الاندفاع ان المنفي عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقية فقط ولا يلزم من انتفاء كونه حقيقة مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة بل يكفي فيه كون النماء علة حقيقية في الجملة (قوله لا ينافي مشابهته بالاسباب) قد يقال المدعى مركب من أمرين أحدهما ان النصاب علة لنفس وجوب الزكاة والثاني انه مشابه بالاسباب وكونه علة العلة وان لم يناف الامر الثاني لكن الاولى ضرورة انه حينئذ ليس علة لنفس وجوب الزكاة على ما هو المدعى بل لعلته وهو مردود بان المراد بالعلة ههنا ما يعم البعيدة وبالتأثير ما يعم التأثير بواسطة كما يشير اليه (قوله والاحتراز عنه بالشرطية الثانية) أجيب بان ليس بيان ذلك للاحتراز بل بيان الواقع ولا يخفى انه بعيد من السوق كل البعد وقد يجاب

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة) لانه فى أول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخى الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقية لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح



أن يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبهة العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان النماء شبهة العلية كان النصاب شبهة السببية

النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما ينفى ذلك لانه على تقدير كون علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز أن يكون فى الوسائط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام فى هذا المقام انما تراخى حكم النصاب أشبه الاسباب ألا يرى أنه انما تراخى الى ما ليس بحادث به الى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين أحدهما تراخى الحكم عنه الى ما ليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان النماء شبهة العلية فيوجب فى النصاب شبهة السببية على ما مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخى الى ما ليس بحادث به يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد ان التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله فى الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقية والنماء لا يجب حصوله بالمال نفى للملزوم وهو يوجب نفى اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساو على ما لا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعنى لكون النصاب هو العلة من غير أن يكون للنماء دخل فى العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى أول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام

أيضا بانه لو كان فى استلزام علية العلة مشابهتها بالاسباب نوع خفاء احتراز عن كون النصاب علة العلة بالشرطية الثانية بعد الاحتراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضاحا للمقصود (قوله بوجهين احدهما الخ) فيه بحث لان حمل كلام فخر الاسلام على أن يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد تراخى الحكم الى ما ليس حاصلا به لا يفيد شبه السبب كيف ولو كان ذلك علة لاوجب نفس السببية لا شبهها فلا بد أن يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال تراخى حكم النصاب الى ما ليس بحادث به وهو النماء فلا بد أن يكون علة العلة والنماء ليس بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا بل هو شبيه بالعلة فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا حكما شبيها بالاسباب (قوله أى مجرد ازالة المانع) لا الى الوصف يعنى والمراد بما ليس بحادث به الوصف وان كان ظاهره عاما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام بتلك العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع (قوله نفى للملزوم) لانه رفع للمقدم الذى هو ملزوم للتالى فى الشرطية (قوله صح الاداء قبل تمام الحول) خلافا لمالك رحمه الله (قوله الا بعد تمام الحول) خلافا للشافعى فانه عنده يكون المؤدى زكاة فى الحال (قوله والنصاب كامل) قيد به لانه لو لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما بيد الامام له أن يسترده بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها تمت قربة وان لم تتم زكاة (قوله لاستناد الوصف الى اول الحول) ظهر بهذا ان المؤدى يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا عليه فيشترط أهلية المصرف

تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المجتهدين وذكر محمد بن الحسن رحمه الله من حديث كثير الحضرمى قال دخلت مسجد الكوفة من قبل باب كندة فاذا نفر خمسة يشتمون عليا رضى الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول أعاهد الله لاقتلن عليا فتعلقت به وتفرقت أصحابه فأتيت به عليا رضى الله عنه فقلت انى سمعت هذا يعاهد الله ليقتلنك فقال ادن ويحك من أنت قال سوار المنقرى فقال



على رضى الله عنه خل عنه فقلت أخلى عنه وقد كان عاهد الله ليقتلنك فقال أفاقتله ولم يقتلنى قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت أو دعه وقال أيضا بلغنا عن على رضى الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال على رضى الله عنه كلمة حق اريد بها باطل لن نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن نمنعكم الفئ ما دامت أيديكم مع أيدينا ولن نقاتلكم حتى تقاتلونا ثم اخذ فى خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه

(وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع) أى المزكى (ضمن وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب) فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم أن الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى أورد العلة اسما ومعنى لا حكما عدة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما لا يشابهان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور أنها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها أنها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح أنها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر أن شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى المشابهة بالسبب قسما آخر لكنى لم أجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلية أصلا وان وجد أحدها منفردا يحصل ثلاثة أقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة أقسام أخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فتحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مشابهة السبب بدونها أى بدون العلة اسما ومعنى لا حكما كشراء القريب وأظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب (واما ماله شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر أو الجنس على

---

الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء (قوله وكذا مرض الموت) يعنى أن الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لا حكما لتحقق التراخى فمرض الموت علة للحجر من التبرع عما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك ويتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت وبتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة الملك وهو للعتق فالعلة فى جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست علة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فتشبه الاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لا حكما وبين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب (قوله واما ماله شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطفا

---

عند الاداء لا عند تمام الحول فلا يرد ما ذكره الكرخى فى مختصره والناطفى فى أجناسه وصاحب الهداية فى تجنيسه من انه لو عجل الزكاة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارتد العياذ بالله جاز المؤدى عن الزكاة وصار المؤدى زكاة عند الحول فشرطية أهل المصرف عنده (قوله الى وصف اتصاله بالموت) فاذا اتصل به أسند حكمه الى أول المرض حتى كان للورثة ابطال تبرعاته عما زاد على الثلث واذا برئ من مرضه كان تبرعه نافذا لان العلة لم يتم بوصفها وهذا أشبه بالعلل من النصاب أى معنى العلية فى مرض الموت أرجح منه فى النصاب لان الوصف الذى يتراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت يحدث من المرض بترادف الآلام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب (قوله ضمنوا الدية الخ) ضمير انه لكونها صفة للشهادة كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود أيضا اذا رجعوا وعدم لزوم القصاص شبهة تخلل قضاء القاضى (قوله خلافا لابى يوسف رحمه الله) هكذا فى أكثر النسخ وفى بعضها خلافا لهما وهو الاصوب لان المذكور فى الكشف وفى فصول البدائع خلاف محمد رحمه الله أيضا قال فى الكشف وعند ابى يوسف ومحمد لا ضمان عليهم بحال لانهم اثنوا على الشهود خيرا فكان بمنزلة ما اذا اثنوا على المشهود عليه خيرا بان قالوا هو محصن وقال فى فصول البدائع قالا والتزكية ثناء ليس بتعدى ولا ضمان الا بالتعدى ولهذا لا ضمان الا على الشهود عند رجوع الفريقين عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعانى (قوله لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة) فيه بحث لان هذا لا يدل على ان شراء القريب ليس من قبيل

---

اصلا فو السلام ويه يقولون دماءهم وذا اهمهم حتى درار بحمهم وابن ج عبد الرزاق وابن صنفه شيرناه معمر اخبرنا الزهرى ان سلما بن هشام

وإما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فانما آخرهما يثبت الحكم به) أى العتق بالملك لانه الجزء الاخير فله

كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من عدة زوجها وشهدت على قومها بالشرك فلحقت بالحرورية فتزوجت ثم انها رجعت الى اهلها تائبة قال فكتب اليه اما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع رأيهم على ان لا يقيموا على احد حدا في فرج استحلوه بتأويل القرآن ولا



قصاصا في دم استحلوه بتأويل القرآن ولا يرد مال استحلوه بتأويل القرآن الا ان يوجد شيء بعينه فيرد على صاحبه واني لارى ان ترد على زوجها وان يحد من افترى عليها هذا ومن اراد الزيادة فعليه الرجوع الى الحكمة البالغة الجنية في شرح العقائد النسفية والعذب الفرات في حواشي شرح العضدية وما في التلويح ناقص فان قصرت عليه تكن من القاصرين (قوله اما العبادات الخ) اى فروع الاعمال لان مسائل الاعتقاد لا تثبت باخبار الآحاد بل لا بد لها من قاطع والظن فيها غير سائغ لابتنائها على اليقين عند الحنفية وغيرهم من اهل الحق قال صاحب الكشف خبر الواحد لما لم يفد اليقين لا يكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ما ذكر في الكتاب فقال عامة شرائع العبادات أى مثل الشرائع التى هى من فروع الدين لا من أصوله وما ليس كلها من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء أو معنى العبادة فيها تابع كالعشر أو ليس بخالص فيها كصدقة الفطر والكفارات فان خبر الواحد حجة فيها لان العبادة تجب مع الشبهات (قوله وأما اخبار الصبي الخ) ذهب قوم الى قبول رواية الصبي في باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان أهل قباء اتاهم عبد الله بن عمر وأخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا في الصلاة فاستداروا كهيئتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر او يوم أحد على

---

على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير بجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين الغير المترتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسي رحمه الله سبب محض لان أحد الجزأين طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من أنه لا تأثير لاجزاء العلة في أجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربا هي القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت به ربا النسيئة لانه شبهة الفضل لما في النقد من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة في شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد (قوله واما معنى وحكما) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين في الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير في العتق لان لكل منهما أثرا في ايجاب الصلة ولهذا تجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا أن الاخير ترجح بوجود الحكم عنده فيجعل وصفا له شبهة العلية في كون الملك علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفي كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع في عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى أن الجزء الاول يصير بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير في اثقال السفينة والقدح الاخير في السكر وذكر في التقويم أن الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب

بما لعلة لان المعاني المذكورة قد يضاف اليها ايضا فالظاهر ان المصنف اشار الى ان شراء القريب وان كان علة العلة من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما وليس قسما آخر برأسه (قوله وذهب فخر الاسلام الخ) والحق معه اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (قوله وهذا يخالف ما تقرر عندهم) لا محالة اذ لا يلزم من عدم تأثير جزء العلة في جزء المعلول عدم تأثيره في كل تأثير اما كيف ولو لم يكن لكل جزء اثر في تمام المعلول لم يحتج اليه في العلية (قوله ولهذا يجب صلة القرابات الخ) انما لم يستدل على ان لكل من الامرين اثرا في ايجاب الصلة بقوله عليه الصلاة والسلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه لان المفهوم الظاهر منه تأثير المجموع لا تأثير كل (قوله لان اضافة الحكم الخ) اجيب عنه بان الواقع في عبارة القوم الاضافة الى ملك القريب لا الى مطلق الملك الذي هو جزء العلة فان ملك القريب جامع للجزأين واللام في الملك الثاني الواقع في عبارة المصنف للعهد والمعهود ملك القريب لا مطلقه حتى يكون صريحا في اضافة الحكم الى المشكل المدعى جزئيته وأنت خبير بان حمل الملك الاول في عبارة المصنف على مطلق الملك والثاني على ملك القريب يخرج الكلام عن الانتظام ويأباه التعليل

فيثبت الحكم به (حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية عند الشراء (ويضمن اذا كان شريكا عندهما) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله ولا يضمن عند أبي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشترياه معا أما اذا اشترى الاجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض (وان تأخر القرابة يثبت بها) أي يثبت العتق بالقرابة

بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما أن يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول (قوله ويضمن) أي لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبي شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لانه أفسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند أبي يوسف ومحمد أيضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي أو لم يعلم وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضي بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له في الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه أولا فانه لا رضا منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها أجيب بان الرضا أمر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لما لم يعتبر جهله وجعل في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله فان تأخر القرابة) يعني اذا ورثا عبدا

بقوله فان الجزء الاخير للعلة فتأمل (قوله وأنت خبير الخ) فيه بحث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضي أن يطلق عليه جميع ما يطلق على علة العلة (قوله نصيب الاجنبي الخ) أي ان شاء الاجنبي تضمينه والاولى أن يستسعى العبد ان شاء عند أبي حنيفة وعندهما يتعين الضمان (قوله سواء علم أو لم يعلم) قيل هذا يخالف قول المصنف ولو كان القرابة معلومة لم يضمن لانه يدل ان عدم الضمان في صورة علم الاجنبي بالقرابة على الاتفاق وهو ظاهر (قوله أما عند أبي حنيفة فلان الجهل غير مانع من نفي الضمان) فاعلم بالطريق الاولى وأما عندهما فلانه انما كان يضمن لانه أفسد على الاجنبي نصيبه بغير علمه ورضاه وههنا علم وأنت خبير بان ما ذكره المصنف في صورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان فيه هو ان الملك بالارث ليس بصنعه فلا مخالفة له لاختلاف صورة المسئلتين (قوله ولا عبرة لجهله) يعني لو كان به عبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق حينئذ الرضا وبهذا التوجيه يندفع ما قيل ان في هذا التعليل فساد اذ ليس بجهله ما في الضمان بل علمه لكن في الظاهر حق سوق الكلام على هذا التوجيه أن يقال بدل قوله فان قيل لا نسلم وجود الرضا الخ وبهذا يندفع ما قال لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل لان الجهل لما لم يعتبر صار كان العلم حاصل على ان الرضا أمر باطن فاريد الحكم مع السبب الظاهر فتأمل (قوله سواء علم القرابة أو لم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة انه فصل بين علم الشريك بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله أجيب بان الرضا الخ) قيل التحقيق في الجواب ان الاجنبي لما رضي بركه بلوازمها لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمه والعتق

اختلاف الروايات وهو ابن أربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب عنه شمس الائمة السرخسي ان الذي أتاهم أنس بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما يحمل على انه ما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبرا بذلك فانما تحولوا معتمدين على رواية البالغ وهو أنس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ بالغا فانما رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيته لا لانه كان صبيا فان ابن أربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغا انتهى كلامه وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقاني رحمه الله من وجوه أحدها ان ابن عمر وان كان راويا للقلب كما في صحيح البخاري وغيره لكن لم يكن المخبر بالتحويل وثانيها ان ابن عمر انما رد يوم أحد في شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اذ ذاك ابن أربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فاجازه كما ذكره البخاري في صحيحه وثالثها كان تحويل القبلة بعد الهجرة بسنة عشر شهرا او سبعة عشر وان انسا كان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفي عليه السلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرف في محله فكيف يكون بالغا ولم يكمل اثنتي عشرة سنة وهو أصغر من ابن عمر رضي الله عنهم بسنة لا بالعكس

حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى أحدهما انه قريبه بخلاف الشهادة) أى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع  فانه ما رجع يضمن النصف (فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما السبب اسما وحكما وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض) فانهما اقيما مقام المشقة (والنوم) اقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والنكاح مقام الوطء) أى المس والنكاح يقومان مقام الوطء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما فى الثلاثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور (أو باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها فى قوله ان أحببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك) أى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول أحد الامور الثلاثة المذكورة فى المتن (اما دفع الضرورة كما فى ان أحببتنى وكما فى الاستبراء واما الاحتياط

هذا كلامه وحديث الاخبار بالتحويل فى صحيح البخارى عن البراء بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبى صلى الله عليه وسلم العصر فمر على أهل المسجد وهم راكعون وفى رواية له ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الانصار فى صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس الحديث وفى سنن الترمذى فصلى رجل معه العصر ثم مر على قوم من الانصار وهم ركوع فى صلاة العصر وفى الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس بقباء فى صلاة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان

---

مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن أن يصور تأخر القرابة فى الشراء أيضا بان اشتريا عبدا فادعى أحدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانه لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبى بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابى حنيفة رحمه الله ويختص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبى اولا ضمن القريب حصته لعدم الرضا واما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ فى الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ فربما يكون متأخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والطهر مقام الحاجة) يعنى ان الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعنى ان المؤثر فى وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط المياه وسقى الماء زرع الغير لانه أمر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الوطء اعنى ملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه ممكن من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذى هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والملك ممكن من وطء المشترى والاظهر ما فى التقويم من ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط عند وجود استحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو أبحنا الوطء الثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسى رحمه الله تعالى السبب الظاهر الدليل على العلة (قوله

---

على شريكه من لوازمها فرضى به أيضا علم بالقرابة أو لم يعلم وهذا معنى قوله ولا يعتبر جهله (قوله كالاخبار عن المحبة) ولو كانت كاذبة فى الاخبار يقع فيما بينه وبين الله تعالى أيضا لان حقيقة المحبة لا يتوقف عليها من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شئ فلم يتوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا نقله صاحب الكشف عن صاحب المبسوط لفخر الاسلام (قوله وفيه نظر لان الشغل الخ) أجيب عنه بان من جعله من قبيل اقامة السبب انما يجعل ملك البائع سببا لوطئه لا انه جعل ملك المشترى سببا لوطء

كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر وانتفاء الختانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة
ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالصبية فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن الصبية مقام
الصبية أما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما (و بالتقسيم
العقلي بقي قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى
لا اسما وحكما) فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة
فالجزء الاخير علة حكما فقط (كالداعي  مثلا ان كان مركبا من جزأين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى

كما في تحريم الدواعي) أي دواعي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية وأقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة أو الامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا أو بعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله الى ان أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين

البائع لكن ليس كل ما هو ممكن من شيء أو داع له مؤديا حقيقة اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول أنسب (قوله وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم) فيه بحث لان العلة الحكمية تستدعي الترتيب الشرعي ولا يكفي الوجود الاتفاقي معه والشرط التعليقي لا يترتب الحكم عليه بل على التعليق ولذا كان الضمان على شهوده دون شهود الشرط اذا رجع الكل وكذا اذا رجع شهود الشرط وحدهم عند الا كثر بقي ههنا بحثان الاول انه جعل الشرط الذي علق الحكم ههنا قسما من العلة وجعل في أول التقسيم الثاني للحكم الشرط مطلقا قسيما لها فيها في الكلام من تدافع الثاني انه جعل العلة حكما بمعنى المؤثر وجعل ههنا ما ليس بعلة معنى قسما منها وهو تقسيم المؤثر وغير المؤثر الى المؤثر فلا يستقيم ويمكن أن يجاب عن الاول بان ما ذكر في أول التقسيم بناء على رأي القوم حيث لم يصرحوا بان العلة حكما فقط وما ذكره ههنا تحقيق للحق وتنبيه على ما يقتضيه التقسيم العقلي وبعض الاحكام وعن الثاني بان المراد بالتأثير المعتبر في مطلق العلة ما ذكر في القياس وهو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه أو جنسه القريب في الشيء

أيضا ولما أرادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب

رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن وقد أمر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث وأئمة الحديث انما اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد ابن نهيك بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغزو وهو الذي صلى معه الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره أو هو عباد بن بشر بن وقش الاشهلي ذكره ابن نهى وغيره ورجحه العسقلاني وقيل هو عباد بن وهب وأما ابن عمر وأنس فليس لهما أثر في ذلك عندهم وبالجملة ان الصلاة في رواية البراء صلاة العصر في مسجد بني حارثة والمخبر هو عباد وفي حديث ابن عمر صلاة الصبح وسبب في مسجد قباء وهو لبني عمرو بن عوف والمخبر مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطأه الحافظ برهان الدين الحلبي ولو كان محفوظا فجاز ان يكون عباد أتى بني حارثة في داخل المدينة في وقت العصر ثم توجه الى قباء في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح مسلم عن أنس ان رجلا من بني سلمة مر وهم ركوع في صلاة الفجر فعرف ان مسجد القبلتين متعدد في داخل المدينة وخارجها (قوله وعند أبي يوسف الخ) قال في الكشف هو مذهب جمهور العلماء واختيار أبي بكر الرازي الجصاص وأكثر أصحابنا وذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري وشمس الأئمة السرخسي وفخر الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اثباتها به (قوله لتمكن

فاعلم انه لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه ) أى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيأ فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب (فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها و بالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا) أى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد (لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم يكن مضافة اليه ) أى العلة مضافة الى السبب (فجاز ان تكون) أى العلة (فعلا اختياريا

وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى مافيه معنى العلة او الى ماليس كذلك وسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازى أى عما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلل (قوله فاعلم انه) اعتراض بين أما وجوابه تمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة او الى مالا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة أولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هى طريق اليه والعلة متوسط من فعل الفاعل المختار الذى هو المباشر للقتل الا انه سبب فى معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولى استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا أى مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضى واختيار الولى القصاص على العفو وعند الشافعى رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوى المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة فى ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب وان قوى وتأكد والثانى السبب الحقيقى بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هى فعل اختيارى غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال و بين سرقته ولا يكفى فى ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما

والتأثير بهذا المعنى منتف فى جميع أقسام العلة والتأثير المنفى عما سوى العلة معنى بمعنى أخص من ذلك فلا محذور (قوله كالطلاق المعلق بالشرط) أى كالصيغة الدالة على الطلاق المعلق بالشرط (قوله ما يكون طريقا الى الحكم) قال القاآنى احترز بقوله طريقا عن الحكم من السبب المجازى وفيه نظر لانه بعض كاليمين بل علة باعتبار المآل ولهذا يحكم عليه بشبهة العلية فى الحال فالصواب ان الاحتراز عن العلامة اذ لا ايصال فيها (قوله ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازى) رد عليه جدى فى حواشى فصول البدائع بانه لو أراد ان المعنيين الاولين حقيقيان فلا نسلم كيف وقد صرحوا عن آخرهم بان السبب الحقيقى ليس الا السبب المحض ولو أراد الاعم من ذلك لكان عليه أن يقسمه الى ثلاثة أو أربعة (قوله تعمدنا الكذب وعلم من حالهم الخ) سواء قالوا علمنا انه يقتل بشهادتنا أو قالوا تعمدنا ولم نعلم انه يقتل بقولنا بعد ان علم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم (قوله وان قوى وتأكد) قد تقرر انه لا يجب

الشبهة الخ) قال صاحب الكشف خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الادلة فكان مثل الشهادة من غير فرق فتثبت به الحدود الاترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا فى قتل المسلم بالذمى بخبر مرسل وهو ما روى ان النبى عليه الصلاة والسلام قاد مسلما بكافر وقال انا احق من وفى بذمته وثبت قتل الجماعة بواحد باثر عمر رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به تثبت الحدود مع ان كلا منهما يسقط بالشبهة وانما لا تثبت بالقياس لان العقوبة انما تجب مقدرة بالجنايات والرأى لا مدخل له فى معرفة ذلك ورد بان حجيته فى مظانها من العمليات الاترى انه ليس بحجة فى العقائد لعدم افادته العلم ولان غيرها على العموم وبان اعتماد اصحابنا فى القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد فى الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرد فضلا عن الاثر (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد الخ) قال القاضى ابو زيد اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة ثبتت بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل بجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وقال فخر الاسلام لما كان اثبات احد الخبرين وابطال الآخر مما يحتاج اليه القاضى شرع العدد تأكيدا بخلاف القياس عند المنازعة ولان خبر كل منهما

نسبب حقيق) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازى في الدلالة على الحصن فقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب (ولا أجنبي) أى لا يضمن قيمة الولد أجنبي (قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل) أى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغى أن يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب الضمان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أى اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد من أيدى الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (وصيد الحرم) أى اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس بالبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع الى صبي السلطان

في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيق لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا زوجها) يعنى لو زوج المرأة وكيلها أو وليها على شرط أنها حرة فاذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولى للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاد مبنى على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب الضمان) أى ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة الضمان وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام أى احداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وأن لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى أمنا لا يبقى صيده بقاء له نيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجانى بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى

على السبب كامر الشرا الكفارة التى هي جزاء قاصر لان وجوبها يعتمد المباشرة فلان لا يجب عليه الذى هو جزء كامل أولى (قوله لم يقع موقعه) لان الغرض من قوله ان العلة مضافة الى السبب بيان مرجع ضميرى المرفوع والمجرور في قوله وان لم تكن مضافة اليه وقد تم ذلك الغرض بذلك القول فيلغو ههنا قوله فالسبب سبب حقيقى مع انه يذكر هذا المعنى بقوله سبب حقيق ٭ قال المصنف (فسبب حقيقى) فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا مجازيا فقد وقع فيما قرمنه من عد المجازى من الاقسام ويمكن أن يدفع بان تخصيص هذا بتسميته سببا حقيقيا لا يمنع كون الاول سببا حقيقيا في نفس الامر كما ان تخصيصه زيدا بتسميته بالحجر لا ينافى كون عمرو حجرا في الواقع وكان في قول الشارح ويسمى الثانى سببا حقيقيا اشارة الى هذا ولعل السبب في التخصيص كونه أرسخ في السببية لبعدها من مشابهة العلية حيث لم يضف اليه الحكم فليتأمل ٭ قول المصنف (ولا يشترك في الغنيمة الدال) أى صورة المسئلة ان رجلا في دار الاسلام دل قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاتوه بسبب دلالته ووجدوا فيه غنائم ولم يذهب معهم لم يكن الدال شريكا لهم في الغنيمة لانه صاحب سبب محض واذا دلهم على الحصن وذهب معهم فحينئذ يشترك في الغنيمة لان فعله اذن سبب فيه معنى العلة ٭ قال المصنف (والمحرم بازالة الامن) خلاصة هذا الجواب ازالة الامن جناية في حق المحرم لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب (قوله بخلاف الضمان الواجب بالاحرام) فانه جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد الجانى مع اتحاد المحل كالجزاء

محتمل للصدق فاذا أتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق الذكر قد تقوى بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة فاستويا فاحتيج في الترجيح الى آخر لان اطمئنان القلب بهما أكثر بخلاف حال المسالمة من حقوق الله تعالى وأمثالها لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لزم السامع الانقياد لامر الله (قوله من هذا القسم) أى ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل في مواضع المسالمة لا في مواضع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان منها ان رجلا علم ان جارية لرجل

سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فجرحه ضمن) لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أى من السبب (ماهو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فله على كذا (للجزاء) متعلق بقوله ماهو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور (لانها رعما لاتوصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أى لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا (وكاليمين بالله للكفارة) أى سبب للكفارة مجازا (لانها) أى اليمين (للبر فلا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا (ثم اذا وجد الشرط) أى فى صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعى رحمه الله هى أسباب فى معنى العلل حتى أبطل التعليق بالملك) أى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

---

السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعى قلت مسئلة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة (قوله فوجأ به) هو من الوجء وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالتطليق) أى كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشئ فانها قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا اسباب حقيقية اذ ربما لا يفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه أى كالتطليق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ماهو سبب على مازعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ماهو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه كاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجاز باعتبار ما هى قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات علة حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع نعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف مااذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغى أن يجعل السبب الذى فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا أن عدم التأثير لما كان قيدا عدميا

---

الواجب بالجناية عن قتل النفس عمدا (قوله قلت مسئلة اجتهادية الخ) يمكن أن يقرر الجواب بأحسن من هذا وهو أن يقال أجرى السلطان المعتاد بالظلم والعمل بكلام السعاة يجرى من ذلك طبيعة وليس باختياره فلم يعتبر توسط اختياره بل جعله كالآلة للساعى فضمن الساعى صونا لاموال الناس (قوله حال كونها أسبابا للجزاء الخ) اعترض عليه بانه ان أراد بقوله حال كونها أسبابا للجزاء حال كونه موصلا الى وقوع الطلاق ونحوه بدخول الدار فلا معنى لتمثيله بما هو سبب مجازا والاستدلال عليه بانه قد لا يقتضى وان أراد حال كونها أسبابا مجازية فلا فائدة فى قوله ومنه ماهو سبب مجازا كالتطليق ونحوه حال كونها أسبابا مجازية للجزاء لان التطليق ونحوها لا يكون الا أسبابا مجازية للجزاء ولاحال لهذه المعلقات لا يكون فيها أسبابا مجازية للجزاء اذ المفروض بعد والجواب اختيار الثانى وفائدة التقييد الاحتراز عن حال وجود الشرط فان الايجاب السابق حينئذ لا يكون علة حقيقية فلا يصح مثالا للسبب المجازى بالمعنى المراد ههنا على انه يجوز أن يكون الحال مؤكدة (قوله وفساده واضح لاستلزامه) عدم شمول هذا القسم بجميع أمثلته لخروج اليمين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة ليست جزاءها اذ لا تعليق فيها فلا جزاء وقد يقال المراد بالجزاء ههنا مايترتب على الشئ سواء وجد التعليق أم لا والكفارة مترتبة على الحنث المترتب على اليمين فيصدق عليها فى الجملة انها مترتبة على اليمين نعم المناسب لما ذكره المصنف تقديم



---

بدعيها ثم رآها فى يد آخر يبيعها فان قال كان ظلمنى وغصبنى ثم رجع عن ظلمه فاقر لى بها ودفعها الى فان كان ثقة عنده فلا بأس بشرائها منه لانه أخبر عن حال مسالمة وهى اقراره له بها ودفعها اليه وكذا لو قال قضى لى بها فاخذتها منه أو دفعها القاضى اليه وهو عنده بخلاف مااذا قال قضى لى بها فجحد فى قضائه فاخذتها الا يسعه شراؤها لانه أخبر بالاخذ فى حال المنازعة والحكم يتغير بتغير العبارة مع

اتحاد المقصود لكن قصد قتله بالخشب فقال اقتلوني بالسيف أو مع ابنه فقال قدموا ابني لاحتسب بالصبر فانه يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب او قال لا تقدموني على ابني لا يأثم (قوله اى له حكم الخ) مشعر بانه ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تأمل وقال صاحب الكشف في توجيه كلام فخر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالزام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة وحاصله ان المعتبر في هذا القسم لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالزام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه ما ذكر وأما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالزام فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لا حقوق العباد



ولهذا لا يخاف فيهما من التزوير والتلبيس رأى نفع يرجع الى نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير (قوله وما ليس فيه الزام الخ) لم يشترط فيه تحكيم الرأى لما ذكر محمد في كراهية الجامع الصغير في رجل رأى جارية الغير في يد أحد يبيعها وأخبره البائع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطأها من غير ذكر تحكيم الرأى وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان أكبر رأيه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان كان أكبر رأيه انه كاذب لم يسعه ان يشتريها منه وعلى هذا مشى فخر الاسلام في موضعين من كتابه وقال أبو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون ما في احد الكتابين تفسيرا للآخر او ان يكون في المسئلة روايتان وان يكون أحدهما رخصة والآخر عزيمة (قوله وان كان فضوليا) قال محمد في المبسوط اذا حجر

السبب

المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد والاصح ان قيد العدد لا يختص بالواحد والمثنى على اطلاقه لان لزيادة العدد تأثيرا في سكون القلب بل أقوى من تأثير العدالة فان القضاء بشهادة الواحد العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المثنى يوجب الخلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره (قوله بعد وجود سائر الشرائط) من الذكورة والحرية والبلوغ قال فخر الاسلام يحتمل ان يكون هذا شرطا مع أحد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمدا رحمه الله تعالى لم يذكرها في المبسوط نفيا واثباتا وعندهما الكل سواء بناء على ان العزل والحجر يقول كل مميز كالتوكيل والاذن للضرورة (قوله

وكان حقيقه السبب في اللغة ما يكون طريقا الى الشئ او موصلا اليه خصوا هذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازيته بما فيه معنى العلة بان سموا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة أنه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم لا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى أن يقال العلاقة هي مشابهة

قوله للجزاء على قوله كالمطلق كما لا يخفى (قوله خصوا هذا القسم الخ) وقيل وجه التخصيص ان التجوز بنقصان الحقيقة أولى منه بالزيادة المكملة عليها (قوله ونبهوا على مجازيته بما فيه من العلة) وقد عرفت فيما سبق ان جعل هذا سببا مجازيا بالابلاغ مارآه المصنف من عد المجازي من الاقسام ليس بحسن وكان هذا كلام على سياق العدم ولهذا قال نبهوا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان التأثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا للعلة لما أضيف الى السبب يسمى سببا في معنى العلة لا لان له تأثيرا كالسوق للهلاك الواقع بوطء الدابة وهذا الجواب أنسب بسياق المصنف لكن فيه نظر اذ العلة بغير تأثير السبب ولو بواسطة كالضمن صاحبه (قوله وفيه نظر الخ) قال في فصول البدائع اليمين والتعليقات ليست أسبابا حقيقية اذ لا افضاء لليمين الى الكفارة الا على تقدير الحنث ولا للتعليقات الى الاجزية الا عند وجود الشرط بكون اليمين والتعليقات أسبابا مفضية بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون علة حينئذ فكان تجوزا من تسمية الشئ باسم ما يؤل اليه مع ان قولهم سبب الكفارة أمر دائر بين الحظر والاباحة كاليمين المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في المآل تصير أسبابا بل علة حقيقية للاضافة والتأثير والاتصال فان العلل في المعلقات التي صارت منجزة ولا يحتاج الى ما ثم رد عنه من حمل السبب على اللغوي وكذا لا يرد ان سبب الكفارة الحنث بالحنث لا اليمين فانما انعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الافضاء نوعان وههنا انقلابي كافضاء الصوم على تقدير الحنث الى الكفارة ونظائره لورود منعهم فيه أيضا بان سببها الجناية عليه ولا حاجة الى ما استصوبه في العلاقة من انها مشابهة في الافضاء ولو بعد حين اذ لا تخلص فيه لورود ان الحاصل بعد حين التأثير لا هو انتهى (قوله معنى العلة) أيضا مجازا قد عده سببا حقيقيا حيث جعله قسيما للسبب المجازي (قوله والاولى أن يقال) انما لم يقل

(ثم عند ناهذا المجاز شبهة الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ماهو سبب مجازا (وهذا يتبين ان التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما في الحال ليترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود



عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلاث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل) فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض أن لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا (فيبطله زوال الحل لا زوال الملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لا زوال الملك وهو ان يقع مادون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل أن قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج في تلك الطلقات (فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) المراد بتلك الشبهة ماذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

---

السبب من جهة أن له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عند ناهذا المجاز) أى المعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة أى جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم الابطال أولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن الاستدلال ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليمنعه خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فتظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا بعد ماصح التعليق بناء على أصح دليل وجود الملك عند وقوع

---

والصواب لجواز أن يراد أن يؤل الى ماهو ركن في السببية وهو الافضاء (قوله اما وجه استدلاله الخ) توضيح استدلال زفر رحمه الله يظهر ببناء مدعاه على ان ليس لهذا السبب شبهة الحقيقة عنده أن يقال ليس للمعلق شبهة السببية اذ لا بد للسبب وشبهه من محل يعتقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين المرمى والمرمى اليه واذ لم يبق جهة السبب بوجه لا يحتاج الى المحل في الابتداء واذا لم يحتج في الابتداء لم يحتج في البقاء لان البقاء أسهل من الابتداء واحتمال صيرورته سببا في الزمان الثاني لا يقتضي اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث الحلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد دزوج آخر وهو في الحال عين ومحلها ذمة الحالف فبقى بقاؤها ولا تبطل بتنجيز الثلاث ولما ورد على زفر رحمه الله انه اعتبر الملك عند السبب المجازى في قوله ان دخلت الدار فانت طالق حيث لم يعتبره اذا قاله للاجنبية وان وقع الشرط بعد دخولها في نكاحه أجاب

---

دعاية الشبهين) تعليل لاشتراط أحد الامرين لان جهة الالزام تقتضي كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شيء منهما قيل عليه

الشرط فزوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود
الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال أيضا والحاصل أنه
لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها
بعد الزوج الثانى يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك فى بقاء التعليق أولى لان البقاء أسهل من الابتداء وأما
دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره أن اليمين سواء كانت بالله أو بغيره انما شرعت للبر أى
تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من أن يكون اليمين بغير
الله مضمونا بالجزاء أى بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله يصير مضمونا
بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحمل أو المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة
الثبوت فى الحال ان قبل فوات البر المضمون لان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما فى المغصوب فانه
مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن
القيمة والرهن والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة فى يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الاحكام قبل
الغصب ولان البر فى التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون

---

عنه بان ذلك ليس لمراعاة السبب المجازى بل لمراعاة الشرط الذى عنده يصير ذلك علة حقيقية اذ
وقوع الشرط على الملك لما لم يكن متيقنا اعتبر وجوده عند السبب المجازى حتى يكون غالب الوجود عند
الشرط بالاستصحاب فتكون من قبيل ان تزوجتك فان وقوع الشرط على الملك هناك متحقق الوجود (قوله
لا يشترط فى ابتداء التعليق بقاء المحل) الانسب بقوله كما اذا قال للمطلقة الخ ان يقول وجود المحل لان
البقاء أسهل من الابتداء ولهذا جاز البيع بالحصة بقاء لا ابتداء والمنكوحة بشبهة تعتد له وتبقى منكوحة
ولا يجوز نكاح المعتدة من وطء بشبهة ابتداء ونظائره كثيرة (قوله كما فى المغصوب الخ) يعنى كما ان
المغصوب لما كان مضمونا على الغاصب بالقيمة عند فوات المغصوب ورده كان للغصب حال قيام العين
المغصوبة فى يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صحت هذه الاحكام ولم يكن للقيمة ثبوت بوجه
لما صحت لما لا يصح قبل الغصب وههنا بحث وهو انهم جعلوا هذه الاحكام متفرعة على القيمة
ضمان العين وصاحب الهداية جعلها متفرعة على ان الاصل فى ضمان الغصب هو القيمة حيث
قال وهو أى رد العين هو الموجب الاصلى ورد القيمة مخلص خلفا لانه قاصر اذ الكمال فى رد العين
والمالية وقيل الموجب الاصلى القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك فى بعض الاحكام وقال الشراح
فى شرح قوله ويظهر ذلك فى بعض الاحكام ولهذا لو ابرأ عن الضمان حال قيام العين يصح حتى لو هلك
بعده لا يجب الضمان ولولا ان الموجب الاصلى القيمة لما صح الابراء لان الابراء عن العين لا يصح ولو
كفل بالمغصوب ولو لم يكن الضمان لكان كفالة بالعين ولو غصب جارية قيمتها ألف وله ألف نقد
فحال عليه الحول لا يجب عليه الزكاة عن هذا الالف لانه صار مديونا ولا زكاة على المديون (قوله

---

اشتراط سائر الشرائط على ما ذهب اليه المصنف يوجب قصورا فى رعاية الشبه الثانى ورد بانه هو المصحح لجانب الالزام اذ العدد
بدون الشرائط لا يفيده (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى) وافقه فى مذهبه ابن أبى ذئب وروى عن مالك وشعبة والليث بن سعد
ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادى وأبو حاتم السجستانى وآخرين وفى رواية عنه انهما متساويان فى النوازل عن
نصير عن خلف عن ابى سعيد الانصارى قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان القراءة على العالم والسماع
منه سواء وهو مذهب ابى
يوسف ومحمد والشافعى
والبخارى ومعظم علماء
الحجاز والكوفة (قوله
واما الكتاب) فطريقه
المتعارف عند ائمة النقل
بعد التسمية والتحميد
والتصلية من فلان
ابن فلان بن فلان الفلانى
الى فلان بن فلان الفلانى
حدثنى فلان بن فلان عن
فلان بن فلان الى آخر
الاسناد بكذا ثم يقول
واذا جاءك كتابى هذا أو اذا
بلغك كتابى هذا فاروه
عنى او حدثه عنى بهذا
الاسناد ويشهد على ذلك
ثم يختمه بحضرة الشهود
(قوله والرسالة ان يرسل
الشيخ رسولا الخ) ويقول
له بلغه عنى انه حدثنى فلان
ابن فلان عن فلان بن
فلان الى ان يأتى على تمام
الاسناد بكذا فاذا بلغتك
رسالتى اليك فاروه عنى
بهذا الاسناد فتشهد الشهود
عند المرسل اليه على رسالة
المرسل حلت له الرواية
عنه وهذا مبنى على
اشتراط الاذن والاجازة بهما وقال ابن الهمام والاوجه عدم الاشتراط كما فى السماع فاذا وجه
ثبت ان الكتاب كتابه والرسول رسوله صار كانه سمعه لقبول الصحابة كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير شاهد ولا بينة ولا سمع
ورواية واداؤه صلى الله عليه وسلم بهما واجب التبليغ فانه كتب الى قيصر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصرى والى كسرى وبلغه
اليه بواسطة عظيم البحرين وذكر ابن الصلاح فى مقدمته جواز الرواية بالكتاب المجرد من كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم
السختيانى ومنصور والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين أهل الحديث وهو مذهب جماعة من الاصوليين وقال الشيخ الامام

أبو بكر الرازى الجصاص وأما من كتب اليه بحديث فانه اذا صح عنده انه كتابه اما بقول نفسه أو بعلامات منه أو خط يغلب معهاني النفس انه كتابه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعني الكاتب اليه ولا يقول حدثني (قوله الاجازة) هي ان يقول الشيخ لغيره أجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسموعاتى أو مروياتى أو مقروآتى (قوله والمناولة) ان يعطى كتاب سماعه بيده الى المستجيز و يقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد أجزت لك ان تروى عنى هذا كما يوجبه الاحتياط قال فى الكشف والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لها دون المناولة غير انها زيادة تكلف أحدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت قسما منها اعلم ان فى جواز الاجازة والرواية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف آراء وأقوال لطوائف العلماء وهى أنواع منها ان يجيز لمعين فى معين وفى غير معين مثل ان يقول أجزت فلانا الكتاب الفلانى أو جميع مسموعاتى ومنها اجازة المجاز مثل ان يقول أجزت مجازاتى والذى قال به جماهير أهل العلم واستقر عليه عملهم من أهل الحديث والفقه والاصول تجويز الاجازة فى هذه الاقسام واباحة الرواية وايجاب العمل بالمروى بها ومنها الاجازة للمعدوم بعطفه على الموجود وللمعدوم ابتداء والموجود على وجه العموم نحو أجزت لفلان ولمن يولد له ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولاهل بلد كذا منهم وللطفل الصغير وفى هذه الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلف فيها من جوز أصل الاجازة ومنها الاجازة للمجهول أو بالمجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وعالم بسمعه المجيز ولم يحمل أصلا وعن القاضى عياض بن موسى المالكى لم أر من تكلم عليه من المشايخ ورأيت بعض المتأخرين والعصريين يصنعونه ثم حكى عن أبى الوليد يونس بن عبد الله بن مغيث قاضى قرطبة انه امتنع عن ذلك فغضب السائل فقال له بعض أصحابه يا هذا يعطيك ما لم يأخذه هذا محال وقد ذهب جماعة من أهل

وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكما لابد لحقيقة الشئ من المحل كذلك لابد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع وبمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لابد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لابد منه فى الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انه لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل

فيكون له عرضية الفوت فى حق نفسه) قيل عليه عرضية العدم للبر لو ثبت انما يثبت من الاصل لان كون البر غير واجب بعينه يقتضى أن يكون عرضية العدم له من الاصل لا ان يثبت له ملك بعد الوجود للجزاء بهذا العرضية لان ثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة فى الغموس لان عدم البر فيها أصلى بخلاف المنعقدة اه واجيب بان ما ذكرتم مسلم فى اليمين بالله تعالى ولكن فى التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل أيضا فانه لو قال ان فعلت أمس كذا فامرأتى طالق وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا (قوله فى غير النساء) أى قال فى الهداية وكذا لا يثبت فى المحارم على القول بان نكاحها باطل وأما على القول بان نكاحها فاسد فالنظر نكاح المحارم والقولان المذكوران فى فصول الاسترشى وقد يعترض على ما ذكرنا بانا حكمنا ببطلان الشبهة لفوات المحل لكن لا نسلم ان أصل التعليق يبطل ببطلانها لان هذا الكلام له تعلق بذمة الحالف من حيث انه يمين فاذا بطل الشبهة بفوات محلها بقى أصل التعليق ببقاء محله وهو ذمة الحالف كما فى التعليق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا والجواب ان صحة اليمين ههنا مبنية على المحل القائم فى الحال وباعتبار الاضافة اليه يصير المعلق عرضية الوجود للحال فاذا بطل اليمين بطل العرضية فيبطل اليمين لان الشئ اذا ثبت بصفة لا يبقى بدونها وأما فى مسئلة التعليق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا فصحة اليمين كانت باعتبار الاضافة الى حل فى المستقبل فان النكاح لا يوجد الا فى المحللة وذلك لم يفت بل له عرضية الوجود فيبقى اليمين (قوله والملك لم يقم دليل الخ) فيه بحث اذ لا نسلم انه لم يقم دليل على ما ذكر فانه قد أقيم الدليل عليه فى أثناء دليل زفر رحمه الله فان قلت المراد من قوله والملك لم يقم دليل الخ انه لم يقم دليل على انه لابد منه لذاته بل ليكون وجوده فى الابتداء وسيلة الى وجوده عند وجود الشرط قلت بعد ما ثبت بالدليل لابد من الابتداء وان كانت وسيلة الى وجوده عند الشرط كان الظاهر ان يتحقق بفواته البطلان كيف ولو لم يكن الملك مما لابد منه فى الابتداء لانعقدت اليمين اذا قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق

لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء الحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو أن المحلية شرط اليمين انعقادا او بقاء فيبطل بفواتها التطليقات الثلاث واما ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن تطليقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو أن هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا أو حماما فان اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء أكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة وهي الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بانه المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد وأما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه لما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب ايلزم منه شبهة الثبوت للجزاء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون اليمين مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة أن الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون اليمين مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما

---

والالزم باطل بالاتفاق (قوله لان محلية الطلاق الخ) يعني ان التعليق انما توقف على محلية الطلاق ومحلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح (قوله ونوقض هذا الطريق) أجيب عنه بان صحة التعليق بناء على شبهة حقيقة السببية فيه انما هو باعتبار الطلاق الذي علك بهذا النكاح لكن بعد صحته وانعقاده ينزل بعد وقوع الشرط بحسب الحل لا بحسب ملك التطليقات التي كان يملكها عند التعليق ألا يرى ان من طلق بعد التعليق ثلاث طلقات ثنتين اذا دخلت الدار يقع واحدة وان كان الزوج مالكا الثلاث عند التعليق لانها هي التي احتملت النزول في المحل فكذا اذا ملك الثلاث عند وجود الشرط نزل الجميع لانه يحتمل النزول في المحل وفيه نظر لانه لو تم لدل على ان التنجيز لا يبطل التعليق لان الزوج يملك الثلاث حينئذ أيضا عند وجود الشرط اللهم الا أن يقال يشترط بقاء اصل الحل بعد التعليق في الجملة (قوله وأما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله) كان حاصل استدلاله ان وجود المحل لا يشترط في ابتداء التعليق لانعقاد اليمين في قولك للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت طالق فلا يشترط في بقائه بالطريق الاولى فحاصل الجواب ان عدم اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه أعني صورة الاضافة الى الملك لتحقق المقصود وهو كون اليمين مضمونا بالجزاء من غير احتياج الى اثبات الشبهة لتحقق الملك عند وجود الشرط ولا كذلك الامر في المقيس فشرط فيه الملك عند التعليق فيبطل استدلاله المبني على عدم اشتراطه في ابتداء التعليق (قوله ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن الخ) لان حاصله أن كون اليمين

---

الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكتابة منهم شعبة وابراهيم بن اسحاق الحربي وأبو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بابي الشيخ وأبي نصر بن الوائلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد المروروذي وأبو الحسن الماوردي وأبو بكر محمد بن ثابت الخجندي من أصحابه وأبو طاهر الدباس من كبار الحنفية وأبو بكر الرازي وشمس الائمة السرخسي حتى عدوه من الكذب ومن جوزها ذهب الى انه اذا أجازله ان يروي عنه مرويا ته فقد أخبره بها جملة فهو كما لو أخبره تفصيلا وهو غير متوقف على التصريح نطقا للاجماع على جواز القراءة على الشيخ والرواية للقارئ والسامع وبانها اذن واباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيعا للسبيل الى بقاء الاسناد الذي اختصت به هذه الامة وتقريبا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان أقرب الى الاهلية والتعيين بالوجود والوصف الحاصر فهو الى الجواز أقرب والقول بها أكثر هذا (قوله فالعزيمة) فيه الحفظ الى وقت الاداء مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات أسند الحافظ المزي في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال كان أبو حنيفة رحمه الله ثقة لا يحدث الا بما يحفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الائمة السرخسي وغيره ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يبينه للناس وقال ابن الهمام وباطل ماذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية وهو قد ضيق في الرواية على د لره

الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الا مع دوام الحفظ والتذكر مع ما عرف منه واستفاض من غاية الورع والزهد واثبات على حدود الشرع والصيانة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق أبا حنيفة رحمه الله في تشديده في الرواية مالك في رواية عنه وأبو بكر الصيدلاني من أصحاب الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من أساطين العلماء ينصر هذا القول وسمعته يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان أروي الا ما حوله صلى الله عليه

ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أى فى هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها أى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا أعنى فى صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشئ لا تثبت حيث لا تثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطء وذلك فى الرجل وهو قائم لم يتبدد ولان عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الا أن ابتداء الظهار لا يتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة (قوله واعلم أن لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا فى آخر مباحث أقسام النظم بابا لبيان أسباب الشرائع أى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على أنه باب جليل القدر فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من أنه لا عبرة بالاسباب أصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا أو دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو أضيفت الى اسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا واسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك فى العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز أن يضاف وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب أنه لا كلام فى أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بايجاب الاحكام الا أنا نضيف ذلك الى ما هو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها أمارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد

---

مضمونا بالجزاء يتوقف فى التعليق بدخول الدار مثلا على وجود الملك فى ابتداء التعليق ولا يتوقف عليه فى التعليق بالتزوج سواء قيل ان الشرط فيه بمنزلة العدم أم لا (قوله وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة) حتى يلزم ثبوت المحل وقت التعليق (قوله وانما يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار) يعنى اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت على كظهر أمى ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يثبت حكم الظهار (قوله لان عمله المنع) أى الى وقت التكفير فاما الطلاق فعمله ابطال الحل دفعة أو تدريجا فيفوت بفوت محله لتنجيز الثلاث (قوله والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث) أى باعتبار حرمة الحل وان لم يبق المنع بالظهار (قوله الا ان ابتداء الظهار) لا يقال لو لم يشترط النكاح لبقائه أيضا لما ارتفع بالرضاع لانا نقول ذلك للمنافاة بين موجبيها وهو التحريم المؤبد والمؤقت

---

وسلم انا النبى لا كذب انا ابن عبد المطلب وفى حفظته من حين سمعته الى الآن قال وهذه العلة قلت رواية أبى حنيفة رحمه لا لعلة أخرى زعمها المتحاملون عليه قلت الاحاديث المروية عن أبى حنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك أكثر مما روى عن مالك والشافعى وأمثالهما (قوله لا يقبل عند أبى حنيفة) سواء كان فى يده أو يد أمينه وان علم انه خطه أو خط الثقة وحرمت عنده روايتها والعمل بها وكذا لو رأى خطه الشاهد فى الصك والقاضى فى السجل وأوجب أبو يوسف ومحمد وأكثر العلماء صحة الرواية والعمل به وروى بشر بن الوليد الكندى عن أبى يوسف جواز الرواية والعمل واعتماد السجل بمجرد الخط المعروف اذا كان مأمونا عن التغيير وان لم يتذكر لان حفظ القاضى جميع جزئيات الوقائع كالمتعذر فلو لم يجز اعتماده على الخط أدى الى تعطيل أكثر الاحكام والحرج العظيم وهو منتف بالنص ولهذا كان من آداب القضاء فى الاسلام كتابة القاضى الوقائع وايداعها قطره وختمه بخاتمه ولو لم تجز له الرجوع اليها عند النسيان لم يكن للكتابة والحفظ فائدة بخلاف الصك لان مبنى الشهادات على اليقين بالمشهود به وروى ابن القاسم عن محمد رحمه الله جواز الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك بيد الخصم تيسيرا للناس لان التغيير فيه بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما نادر لا حكم له وقد عمل الصحابة بكتابه صلى الله عليه وسلم بلا رواية ما فيه بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمرو بن حزم وذكر الشيخ تقى الدين أبو عمرو الدمشقى ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره أهل الحديث من الشروط فى رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها فى هذه الاعصار وآل الامر اذا فى معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث فى تصانيفهم المعتمدة المشهورة

فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا انما يصح ايمان الصبي وان لم



التي يؤمن فيها اشهرتها من التغيير والتحريف وصار معظم المقصود عما يتداول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد التي خصت بها هذه الامة والمحافظة عليها والمحاذرة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتف في أهلية الشيخ بكونه مسلما عاقلا بالغا غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم وبروايته من أصل موافق لاصل شيخه فيحصل بذلك المقصود من الرواية والسماع الذي هو بقاء الحديث مسلسلا بحدثنا وأخبرنا والكرامة التي خصت بها هذه الامة لان الاحاديث الصحيحة والتي تدور بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت في جوامع أئمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شيء منها على جميعهم لضمان صاحب الشرع بحفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لا يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذي يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره (قوله عند بعض أهل الحديث الخ) مثل محمد بن سيرين وأبي بكر الرازي الجصاص وجماعة (قوله لقوله عليه السلام فان ظاهر الخ) أداؤه بلفظه الشريف لانه حقيقة المسموع ومقتضى تعليله وفي ذلك عدم جواز غيره (قوله مخصوص بجوامع
جمعة
الكلم الخ) في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام أوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع المعاني بكلمة قليلة الحروف فينتظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجماء جبار المتقلبة التي لا يكون معها أحد هدر ولا يغرم الخراج بالضمان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله وقوله عليه السلام

ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر (قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أي التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء في أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا أنه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم أنه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزلي وذلك أن الحادث يدل على أن له محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود يقتضي جميع الكمالات وينفي جميع النقصانات لا يقال لو كان السبب هو الحدوث الزماني على ما فسرتم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بأنه صانع العالم بارادته واختياره وأثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر الى كل احد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية الا أن الاستدلال بالآفاق والانفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأتمها دواما اذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل أن الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجر شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما ينبني صحة الاداء على كونه مشروعا في حقه ويؤدي كما في

لا لاشتراط وليس بتنجيز الثلاث ثم عاد بعد الرجوع الحل بالتحليل (قوله على ما ورد به النقل) أي على الوجه الذي ورد به ودل عليه النقل لا كما زعمت المجسمة انه سبحانه جسم وان صفاته حادثة ولا كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات وعلى هذا (قوله وأثر المختار لا يكون الا حادثا) الفلاسفة لا يسلمون هذا فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انها ارادية وقد فصلنا ذلك في حواشي المواقف فلينظر فيه (قوله وهم ينفون ذلك) فليسوا قائلين بوجوب الايمان المعتبر شرعا

يخاطب به والصلاة الوقت على ما مر والزكاة ملك المال) اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال (الا أن الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا (والصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه



ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام أدوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب أولان يجب عليه فيؤدى عنه كما فى العاقلة والثانى باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس وهى تحتمل الاستعارة أيضا

جمعة المسافر (قوله والصلاة) أى سبب الوجوب الصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك فى الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نوعان مطلق وموقت (قوله والزكاة) أى سبب الوجوب الزكاة ملك المال الذى هو نصاب وجوب الزكاة فى ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب فى وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس فى الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا أن تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا أن النماء أمر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التى لها تأثير فى النماء بالدر والنسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات فى كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد النماء وتجدد النماء تجدد للمال الذى هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (قوله والصوم) اتفق المتأخرون على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسى رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعنى الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك فى الايام والليالى جميعا ولهذا يلزم القضاء على كل من كان أهلا فى الليل ثم جن وأفاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل فى وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الاول الذى لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق فى بعض الشهر فقدمر بيانه فى باب الامر (قوله وعن اما لانتزاع الحكم) يعنى أن كلمة عن تدل على انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة واذا وقعت صلة للاداء فهى بحكم الاستقراء اما أن يكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد أداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثانى باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيأ فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من أهل القربة والفقير ممن يجب له فلا يجب

(قوله تكرر الحكم بتكرر السبب) باعتبار كون تكرر الحول فى المال تكررا فى المال الذى هو السبب (قوله فقدمر بيانه) فى باب الامر من ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر وبأولها متعسر وحرج فلابد من التقديم عليه بان يعزم فى الليل بان يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك

الغرم بالغنم ولا ضرار فى الاسلام (قوله وعند عامة العلماء) تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله ابن سليمان الليثى عن أبيه عن جده قال أتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بآبائنا وأمهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس وباتفاق الصحابة على الرواية بألفاظهم فى أمور ونواهى كقول صفوان بن غسال المرادى كان النبى عليه السلام يأمرنا اذا كنا سفرا ان لا ننزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها وقول جابر نهى النبى عليه السلام عن المحاقلة والمزابنة ورخص فى العرايا وقول أنس نهى النبى عليه السلام عن بيع الثمار حتى تزهى وقول حكيم بن حزام نهى النبى عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص فى السلم فى شواهد كثيرة لا تحصى حكوا معانى خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون أحاديث بألفاظ مختلفة فى وقائع متحدة ما صدرت الا فى مجلس واحد كما فى حديث الاعرابى الذى بال فى المسجد اذ دعا بعد الفراغ

بخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة قد تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى التضاعف (وايضا وصف المؤنة) اى فى قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ا يرجح سببية الرأس والحج  البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط

عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا خراج على الخراب وذكر فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو أن العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما هو عليه فعلى أصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول فى الصبي وأما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القربة (قوله بخلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حقيقى لا يحتمل الاستعارة التى هى من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة أنه كما جاز الاضافة الى غير سبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على أنه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب أن الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا أن يجعل تضاعفا للسبب كالحول على ما مر وأما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده تجدد للحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو أن دليل السببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بأنه ترجيح بالقوة (قوله وأيضا وصف المؤنة يرجح سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب بوجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهائم ففيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله والحج) أى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب

(قوله وذكر فى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا) أى عما يرد على حمل الحديث على المعنى الثانى فيبطل قول صاحب الاسرار لا يدل الا على ان العبد يجب الانابة كان صالحا للخطاب ولكن بعارض المملوكية يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثانى فلا يصلح ما فى الاسرار جوابا (قوله بصفة المؤنة) المؤنة هى الثقل وقوله من مانت القوم امانهم اذا حملت مؤنتهم وقيل العدة من قولك اتانى فلان وما مانت له مؤنة اذا لم يستعد لهم وقيل من مئت الرجل امونه والهمزة كهى فى ادؤر وقيل مفعلة من الاون وهو الخروج والعدل لانه ثقل على الانسان أو من الاين وهو التعب والشدة والاول أصح كذا فى المغرب والصحاح (قوله فتجدده تجدد للحاجة) أى تجدد يوم الفطر تجدد لها فصار كان الرأس بمنزلة المتجدد بقدر التجدد والمؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء كان كالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول فى نصاب واحد (قوله أدوا عمن تمونون) أى تحملون هذه المؤنة ممن وجب عليكم مؤنته (قوله على اعتبار المؤنة والولاية) يعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو لا (قوله والاستطاعة لوجوبه) الضمير فى وجوبه

فقال اللهم ارحمنى ومحمدا ولا ترحم بعدنا أحدا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفى رواية لقد ضيقت واسعا وفى أخرى لقد ضمت واسعا وحديث نضر الله امرأ الخ وفى رواية رحم الله امرأ وفى رواية فرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفى أخرى فرب حامل فقه لا فقه له وغير ذلك وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم أو مثله أو نحوه أو شبهه أو شكله أو قريبا منه أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علما من رجع الى دواوين السنة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعا انهم كانوا لا يكتبون الحديث الذى سمعوه فى مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر روايته على لفظه وقد انعقد الاجماع على جواز نقله بالعجمية فبالطريق الاولى بالعربية ولكن للمخالف ان يقول الحديث المذكور وأقوال الصحابة صدرت فى محل الفتوى لا فى النقل بالمعنى ثم ترديدهم بين مثله ونحوه وقولهم أو مثله أو كما قال يدل على خوفهم من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة اغا وقع عن دونهم من بعض الرواة فيمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سيرين وغيره وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لولاه يمتنع معرفة

بدون

وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض) حال من الخارج (عبادة) أى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخراج) أى سببية الارض النامية (الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل) وهو الارض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى

بدون الاستطاعة (قوله وللعشر) يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر فى السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الخارج من الارض قليلا من آثير بمنزلة الزكاة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والذم من رأس الخطيآت وهذا يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء فى أن الارض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان فى سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعى رحمه الله يجب العشر من الارض الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان

راجع الى الاداء لا الى الحج فلا يرد انه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجوب الحج لم يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل أصل الوجوب (قوله وذلك لان العشر مقدر الخ) ههنا بحث وهو ان العشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها والتمكن منها كما علم من السياق فبالاول صار عبادة ولم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مذلة واعتبر فى الثانى التمكن منها موجبا للمذلة وبه صار الخراج عقوبة ويمكن أن يقال لما لم يشترط فى الخراج الخارج حقيقة صار عوضا محضا للتمكن من الزراعة واذا كان المقصود منه الزراعة وهى على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمذلة فصار الخراج عقوبة تحقيقا للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه الاداء بعض الخراج الى الفقير فالقصد فيه الى الخارج لا الى الزراعة حتى وجب العشران خرج شئ من الارض بلا زراعة وهو نعمة غيبية لا يصلح أن يكون سببا للعقوبة (قوله وبالجملة الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمذلة لا نفس الزراعة) قال عليه الصلاة والسلام اطلبوا الارزاق فى خبايا الارض والاشتغال بهما فى حق الكفار ادخل فيعتبر سببا للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة فى حقه اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن (قوله فى السنة الشهباء) من الشهبة وهى البياض الغالب على السواد ومنه فرس أشهب وسميت سنة القحط بها لخلوها عن المطر (قوله المذموم بلسان الشرع) حيث قال عليه السلام لما رأى آلات الزراعة فى دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وقال عليه الصلاة والسلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذللتم وظفر عليكم عدوكم (قوله والخراج عقوبة)

الاحكام للجم الغفير لان العجمى لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع اللغات مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من الاحكام (قوله فما كان محكما الخ) فسر فخر الاسلام عبارته هذه بما لا يشتبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وقال فى الكشف فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لا يحتمل النسخ فى ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار أبى سفيان فهو آمن (قوله لا يصير حجة على غيره) يرد عليه ترجيح تقليد الصحابى فان قيل هو محمول على سماعه مثل حمله بخلاف روايته وحمله اللفظ على بعض محتملاته قلنا وكذا فى المشترك والخفى والمشكل والمتشابه والمجمل وجوامع الكلم والحاصل ان المفسر الذى لا يحتمل الا معنى واحدا يجوز نقله بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحتملان للمجاز والخصوص يجوز فقيه وما عدا ذلك لا يجوز أصلا عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك حملا على السماع فانه اذا ترك الذى رواه أو عين المراد من المجمل حكمنا أنه ترك لعلمه أنه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافى كون المجمل لا يعرف معناه الا ببيان الشارع والمتشابه لا ينال منه المراد فى الدنيا والبواقى لا نعرف الانتفاء بل لا نا نحمله على السماع وسماع الصحابى يرتأر به مقبول

مقدم على غيره عندنا (قوله كحديث عائشة الخ) قيل عليه غيبة الاب لاتوجب عدم الولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب ورد بان العمة لبست بولية عند وجود العصبات وفي الذكور من أولاد أبي بكر رضي الله عنه اذ ذاك وفرة وبأنه لما انكحت ابنة أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لانه لما انعقد بعبارة غيرها فلان ينعقد بعبارتها أولى وأجيب بأن عائشة انما أذنت في التزويج ومهدت أسبابه فلما لم يبق الا العقد أشارت الى من يلي أمرها عند غيبة أبيها ان يعقد لما أسنده البيهقي من عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه قال كانت عائشة رضي الله عنها تخطب اليها المرأة من أهلها فتشهد فاذا بقيت عقد النكاح قالت لبعض أهلها زوج فان المرأة لاتلي عقد النكاح وفي لفظ فان النساء لا ينكحن بل الصواب تخصيصه بمن نكحت من غير كفء ويكون المراد بالباطل حقيقته على قول من لا يصحح ما باشرته من غير كفء وحكمه من ثبوت حق الخصومة للولي في فسخه دفعا للمعارضة بينه وبين ما في صحيح مسلم وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وموطأ مالك من قوله صلى الله عليه وسلم الايم أحق بنفسها من وليها فانه أثبت لكل واحد منها ومن الولي حقا في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولي حق سوى مباشرة العقد اذا رضيت وقد جعلها أحق منه والايم من فان لازوج لها بكرا كانت أو ثيبا وهذا الحديث صحيح بالاتفاق قوي الاسناد بخلاف ما استدل به مالك والشافعي من حديث عائشة في السنن الاربعة أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل وحديث أبي بردة لا نكاح الا بولي في سنن أبي داود والترمذي وابن ماجة فانهما ضعيفان أو حسنان فان الاول أنكره الزهري كما ذكره المصنف والثاني مضطرب في وصله وانقطاعه واسناده وارساله قال الترمذي هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذا زوجت نفسها أو غيرها باذن



سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (قوله والطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا أي اذا أردتم القيام الى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما اضافتها الى الصلاة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كالوتوضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصدا ولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يفضي اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضي اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهي شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط وأيضا الصلاة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر (قوله والحدود والعقوبات) يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حراما محضا

ولذا لا يوضع على أرض مسلم ابتداء (قوله وسبب العشر الخارج من الارض) قيل يلزم عليه حينئذ أن يجب على من ملك مقدارا من الحنطة والشعير من غير أن يخرج من أرضه العشر لانه خارج من الارض في الجملة ولا يجب بالاتفاق ولك أن تقول المراد الخارج من أرض من يجب عليه العشر وفي ظاهر دليله مناقشة وهو انه يقتضي أن يجب الخراج مع العشر في الارض العشرية للاشتراك في الدليل (قوله وقد يجاب الخ) اعترض عليه بان ما لا يكون سببا للوجود شيء لمنافاته اياه فلان لا يجوز كونه سببا للوجوب أولى والجواب ظاهر فان المنافاة القادحة في السببية انما هي مع الوجود (قوله وأيضا الصلاة مشروطة الخ) قيل يمكن أن يورد الاعتراض بادنى تغيير فيقال الصلاة مشروطة بالطهارة وهي بالحدث اذ لا طهارة الا عنه لعدم امكان الطهارة عن الطهارة ولا يمكن أن يجاب عنه بالجواب المذكور بل الجواب عنه التزام النتيجة وهو أن تكون الصلاة مشروطة بحدث قبل الطهارة ولا يرد أن الصلاة لم يشترط فيها الحدث عند أحد أصلا لان الحدث قبل الطهارة انما اشترط فيها بواسطة انه اشترط في

بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر) أي العالم



فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق أن السبب الحقيق هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب فى اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كانه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل أعنى البر لكنها قائمة فى حق الخلف والسبب فى الاصل والخلف واحد (قوله ولشرعية المعاملات) يعنى أن ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك

الطهارة وذا لا ينافى عدم قول أحد باشتراطه فى الصلاة بلا واسطة (قوله هو اليمين) وجه الاشعار على ما يفهم من سياق كلام الشارح ان اليمين هى الدائرة بين الحظر باعتبار الحنث والاباحة باعتبار البر وأما الحنث فحظور محض (قوله قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية) قيل عليه الملازمة بين السبب المجازى والحكم انما كانت مشروطة فى السبب الحقيقى بالطريق الاولى فعلى تقدير أن تثبت الملازمة بين اليمين والكفارة ولا يثبت الحنث الذى هو السبب عند المصنف والكفارة تبطل تلك المقدمة الكلية والحق فى الجواب ان الامر الذى وقع به الحنث من حيث هو ومن غير اعتبار محرم مباح بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه متضمن هتك حرمة اسم الله محظور فهو اذن دائر بين الحظر والاباحة بهذا المعنى ولا شك ان جزاءهما عقوبة محضة قلنا التصرف فى ملك الغير بغير اذنه حرام محض على أى وجه كان والسرقة أخذه خفية بغير اذنه فليس فيه الاباحة أصلا وكذا الزنا فانه وطء حرام ليس له جهة حل بخلاف ما وقع به الحنث فانه لولا اليمين لكان من حيث هو مباحا والافطار فانه لو لم يكن فى رمضان لم يكن هتك حرمة الشهر بقى ههنا شىء وهو انه لو حلف بان لا يشرب الخمر فحنث أو أفطر بان زنى العياذ بالله يجب الكفارة فى الفصلين وليس لشرب الخمر ولا للزنا جهة اباحة أصلا وقد يتكلف فى الجواب بان الشرع لما جعل لكل منهما عقوبة على حدة لم يعتبر كونهما محظورين فى حق الكفارة لعدم لزوم اعتبارهما مرتين فصارا فى حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية التى وجب الامتناع عنها لئلا يقع هتك حرمة اسم الله تعالى أو شهر رمضان (قوله حتى ذكر صاحب الكشف الخ) قيل فى كلام صاحب الكشف بين قوله انها دائرة بين الحظر والاباحة وبين قوله لان الواجب فى اليمين هو البر تناقض ظاهر فان السبب اذا كان دائرا بين الحظر والاباحة يجب أن يكون السبب دائرا بين العبادة والعقوبة والبر عبادة محضة فلا يصلح أن يكون سببه الا مباحا محضا على انه لا معنى لان تكون اليمين دائرة بين الحظر والاباحة الا لتجويزها الحنث والحنث لا يوجب الا البر فلا تكون دائرة بينهما (قوله والسبب فى الاصل والخلف واحد) أى على تقدير ان يجعل السبب هو اليمين وأما اذا جعل الحنث سببا فلا اتحاد فلا يوجد ذلك فى بعض ما جعل علة وذلك كالعلة اسما وحكما كالسفر والمرض والنوم والمس

وليها وهو خلاف مذهبهم مع احتمال ارادة نفى الكمال والسنة (قوله عن الزهرى الخ) اسناده عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهرى عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لما لم يكن مقصوده سوق الاسناد اكتفى بذكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهرى وسليمان ذكرهما أيضا وترك ذكر عروة قال الطحاوى وذكر ابن جريج أنه سأل عن ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن أبى عمران حدثنا يحيى ابن معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك فان قيل الثقة قد ينسى الحديث ولا يعتبر قادحا فى صحته بعد عدالة من روى عنه وثقته ولذلك نظائر كثيرة أشهرها ما روى أن ربيعة ذكر لسهيل بن أبى صالح حديثا فانكره فقال له ربيعة أنت حدثتنى به عن أبيك فكان يقول بعد ذلك حدثنى ربيعة عنى أجيب بان هذا فى الانكار متوقفا وأما انما كان مكذبا ونافيا فلا يكون حجة وفى حكاية ابن جريج ايماء الى ذلك فيما روى ابن عدى فى الكامل فى ترجمة سليمان بن موسى قال قال ابن جريج فلقيت الزهرى فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك قال فاثنى على سليمان خيرا وقال أخشى أن يكون وهم على انتهى وهذا اللفظ فى عرفهم يفيد معنى النفى بلاغة (قوله لقصة ذى اليدين الخ) فى صحيح البخارى ومسلم والطحاوى عن ابن سيرين عن أبى هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتى العشى قال ابن سيرين قد سماها أبو هريرة ولكن نسيت أنا قال فصلى بنا ركعتين ثم سلم فقام الى خشبة معروضة فى المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين أصابعه ووضع يده اليمنى على كفه اليسرى وخرجت السرعان من أبواب المسجد فقالوا اقصرت الصلاة وفى القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه وفى القوم رجل فى يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله أنسيت

(والاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة) كالبيع والنكاح ونحوهما (واعلم أن ما يترتب عليه الحكم ان كان شيأ لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب أيضا مجازا وان لم يكن هو الغرض) كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة (فهو سبب وان أدرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة وأما الشرط فهو اما شرط محض

وتقريره أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى أمور صناعية في الغذاء واللباس والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع أو المبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل أحد يشتهى ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله والاختصاصات) قد سبق أن من الاحكام ما هو أثر لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فبينها الافعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل أن الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهي اما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي اما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعى رحمه الله الفقه أربعة أركان فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا أشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا أي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط أن وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كأول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثانى كشق الزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما أن العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية أو السببية أو قد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته

وكالمخبر عن الجبة واسما فقط كالمعلق بالشرط والنصاب (قوله أي اسما ومعنى) زاد الشارح قيد المعنى وان لم يذكره المصنف فيما بعد ازالة لما عسى يتوهم من أن كونه شرطا مجرد تسمية وتنبيها على ان للمعنى دخلا فيه كما يشير اليه الشارح بقوله لتوقف الحكم عليه في الجملة وان كان مجازا لان الشرط ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده اليه ولم يضف بينهما بل أضيف الى آخر الشرطين فكان من

فان

أم قصرت الصلاة قال لم أنس ولم تقصر فقال أكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم فصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه فربما سألوه ثم سلم فيقول نبئت أن عمران ابن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العصر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق وكان في يديه طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجر رداءه حتى انتهى الى الناس فقال أصدق هذا قالوا نعم فصلى ركعة وفي شرح الآثار للطحاوى حدثنا ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عمران بن أبي أنس عن أبي سلمة عن أبي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بنا يوما فسلم في ركعتين ثم انصرف فأدركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله أنقصت الصلاة أم نسيت فقال لم تنقص ولم أنس قال بلى والذى بعثك بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أصدق ذو اليدين قالوا نعم يا رسول الله فصلى للناس ركعتين اعلم ان ذا اليدين هو ذو الشمالين ولقبه خرباق وقد ورد ذكره بهذه الاسماء الثلاثة في أحاديث مسندة تضمنها داود بن السنة واسمه عمير بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو بن غبشان بن سليم بن مالك بن أقصى بن حارثة

وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جعلي وهو بكلمة الشرط أو دلالته نحو المرأة التي أتزوجها طالق وقدم ان أثر التعليق عنده منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة



(قوله وهو) فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر أي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشئ في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا كالشهود للنكاح أو يصح لا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعلي يعتبره المكلف و يعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار أن ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقدم) اشارة الى بيان أثر الشرط الجعلي وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاف) أي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف مهر المثل فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه أو باعتبار

---

اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله وفيه نظر) لانا لا نسلم أن ما يكون مقارنا شرط محض بل ما ينبأ خرعن صورة العلة على ما صرح به أكمل الدين في شرح البزدوي وغيره وسيجيء في تقرير الشارح أيضا ولانا لا نسلم ان المعتبر معارضة العلة المطلقة بل المقيدة بكونها صالحة لاضافة الحكم اليها كما ستعرف (قوله أو بحكم الشارع) قيل جعله قسيما لما يتوقف عليه الحكم في الواقع يشعر بان حكم الشارع على خلاف الواقع وفيه ما فيه فالاولى أن يقول يتوقف عليه الحكم توقفا عقليا أو بحكم الشرع (قوله كالطهارة للصلاة) أراد به الوضوء والا فاطلاق الطهارة لا يسقط لان التيمم خلف النية والا فلا صلاة أو بدلالة كلمة الشرط الفرق بين الصريح والدلالة في الشرط ان الصريح يتعلق الحكم به في المعين وغير المعين مثل أن يقول ان تزوجت امرأة وان تزوجت هذه المرأة بعينها لم يصلح دلالة على الشرط كما اذا قال هذه المرأة التي أتزوجها هكذا لان الوصف في المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو في الاجنبية (قوله بحيث لا يصح الحكم بدونه) أي من غير جعل المكلف فان أصل عدم صحة الحكم بدونه مشترك بين الشرط الحقيقي والجعلي انما الفرق بان الحقيقي ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل أو بحسب الشرع من غير جعل المكلف والجعلي ما لا يكون كذلك بل انما يتوقف عليه الحكم شرعا بجعل المكلف (قوله امرأته الغير المدخولة بها) لا يخفى ان قيد عدم الدخول ليس فيه فائدة فان الحكم وهو انه اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا واذا رجع شهود الشرط وشهود اليمين لا يضمن الا شهود اليمين لا يختلف فيه وفي المدخول بها انما اللازم في المطلقة الغير المدخولة نصف مهر المثل وفي المدخولة كله لكن أصل الحكم واحد (قوله اما باعتبار الخ) المحوج الى هذا الاعتبار ما سبق في مباحث السبب من ان

السلمي وقيل عمرو بن عبد عمرو وقيل عمرو بن نضلة وقيل عبد عمرو بن نضلة من خزاعة أو من أخيه يعني أبا محمد قتل يوم بدر شهيدا قتله اسامة الجشمي هذا ما اعتمد عليه أصحابنا الحنفيون وقد عرفت أنه ورد في الاحاديث الصحيحة أنه انما سمي به لطول في يديه وقد سبقهم الى ذلك أبو بكر محمد بن شهاب الزهري من كبار التابعين وعلماء الامة وكفى به شاهدا في ذلك بجلالة قدره وعلمه بالمغازي وكذا الواقدي رحمه الله جعلهما واحدا وخالفهم غيرهم قال النووي اختلف في أنهما واحد كما قاله الزهري وتابعه الحنفية أو غيره كما هو المختار عند الاكثرين وقال ابن عبد البر اتفقوا على أن الزهري غلط في هذه القصة انتهى وقالوا ذو اليدين متأخر روى عنه أصاغر التابعين هذا كلامهم وانما اعتمادهم فيه على أن الراوي عنه أبو هريرة وعمران بن الحصين وهما متأخرا الاسلام وذو الشمالين قتل ببدر قبل اسلامهما بأعوام فانهما أسلما سنة ثمان وابو هريرة يقول في روايته صلى بنا وفي لفظ بينا نحن مع رسول الله فهذا يدل على حضوره الواقعة وفي مسند عبد الله بن احمد بن حنبل أن شعيب بن مطير قال لابيه أليس أخبرتني أن ذا اليدين لقيك بذي خشب وأخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بهم احدى صلاتي العشي وهي العصر الحديث يعلم منه أنه متأخر أدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة كانت بين ذي اليدين وبين ذي الشمالين وقد وقعت التسمية اليه في شرح الآثار من غير رواية الزهري وانتساب أن اسم ذي

كشهود التخيير والاختيار ) كما اذا شهد شاهدان بأن الزوج خيرامرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة ( فان قال ان كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حل فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان



القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا و باطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق ) العلة قضاء القاضي وانما لاتصلح للضمان لكونه غير متعمد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين ( بخلاف رجوع الفريقين ) أي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانها أثبتت العتق بطريق التعدي ( وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر ) عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هنالك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله ( فان الثقل علة السقوط وهو أمر طبيعي

أن العلة أعم من الحقيقة وممافيه معنى السببية أو باعتبار أنه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبنى على أن شهود الدخول ار وا شهود النكاح عن الضمان حيث ادعوا الوافى ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه ( قوله كشهود التخيير ) فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب ( قوله فان قال ) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أورد مثالا ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام وأما المذكور في أصول الامام السرخسي رحمه الله وأبي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيأ وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبده حر ثم قال وان حل أحد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي

التعليق ليس بعلة لكن لا اخفاء الا في الوجه الثالث دون الاولين لانه بعد قضاء القاضي لا وجه لان يقال التعليق علة باعتبار ما يؤل ولا لان يقال العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السبب ( قوله قلنا هذا مبني الخ ) قيل حاصل انتقاض القاعدة المذكورة بعلة أخرى وليس الامر كما زعم بل تلك القاعدة مطردة أيضا لان التزوج ليس علة يصلح أن يضاف وجوب المهر اليها وانما المهر الثابت صريحا أو بتعيين الشارع شرط صحته ما يصلح أن يكون علة لوجوب المهر تماما استيفاء منافع البضع لان المهر عوض لا محالة ولا يكون الا عن عين أو منفعة لانه لم يجوز الشرع المعاوضة الا بين عينين أو عين ومنفعة فبعد استيفاء المنفعة يكون دينا عليه فشهود الدخول شهود شرط لزوم المهر ويصلح أن يضاف الحكم الى ذلك الشرط لما ذكرنا وشهود التزوج على ألف شهود علة لا يصلح أن يضاف الحكم اليها فاعتبر الشرط في اضافة الحكم اليه وضمن شهود الدخول وهذه المسئلة أيضا من فروع تلك القاعدة لانها تخلفت عنها العلة ( قوله بخلاف ما نحن فيه ) فان شهود الشرط لم يبر ؤا شهود التعليق عن الضمان ( قوله في الجامع الصغير ) وقع في الكشف بدل الجامع الصغير الجامع الكبير وذكر في الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعند أصحابنا الثلاثة لا يضمنون ووجه عدم الضمان حينئذ ان العلة وان خلت عن صفة التعدي بناء على شهود اليمين ما يقدر على شهادتهم فلا تصلح لايجاب الضمان لكنها صالحة لقطع الاضافة عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب

الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف أحد اسم ذي اليدين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم أنه عمرو بن بعتق عبد عمرو والخ وجعله الواقدي اسم ذا الشمالين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الركعتين فقام عبد عمرو ابن نضلة رجل من خزاعة حليف لبني زهرة فقال اقصرت الصلاة أم نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال أصدق ذو الشمالين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بذي الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن نضلة وقد جعلوه اسم ذي الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازي وبعد التنبيه والثاني أن صاحب القصة ليس الا ذو الشمالين والثالث يجوز أن يكون أبو هريرة مرسلا في روايته سمع القصة ممن حضرها وأسند الى نفسه مجازا في النسبة كقوله

تعالى فريقا كذبتم وفريقا تقتلون وربما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة (قوله صلى احدى العشاء بن غلط) بل الصواب احدى صلاتى العشى يعنى الظهر والعصر فان الوارد فى الاحاديث مفسرا وغير مفسر هكذا ونسبه ابن سيرين فى روايته عن أبى هريرة وفى ما اخرجه مسلم وأبو داود والنسائى عن عمران صلى العصر فسلم فى ثلاث وكذا فى رواية لمسلم عن أبى هريرة وفى رواية الطحاوى عن ابن سيرين احدى صلاتى العشى الظهر أو العصر وأكبر ظنى أنه قد ذكر الظهر (قوله  فقام ذو اليدين) قال الطيبى اسمه عمير بن عبد عمرو يكنى أبا محمد وما فى التلويح هو عمرو ابن عبد ود وانه سمى بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه مردود أما الاول فلانه ليس فى الصحابة من اسمه عمرو بن عبد ود ولم يذكر أحد ممن صنف فى طبقات الصحابة صحابيا اسمه عمرو بن عبد ود بل هو الذى قتله على بن أبى طالب رضى الله عنه يوم الخندق مشركا ولعل من ذكر اشتبه عليه عمرو بن عبد عمرو هذا غير انه مسبوق بذلك الغلط وأما الثانى فلكونه مخالفا لما فى الاحاديث الصحيحة ثم انه ذهل عن مقصوده وأبطل تعصبه على الحنفية بيانه فان فيه رائحة جعل ذى اليدين ذا الشمالين (قوله اقصرت الصلاة) ضبطه النووى بفتح القاف وضم الصاد وجعله أكثر وأرجح وأقرب الروايات الى ما ذكره المصنف لفظ مسلم فى صحيحه صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر فسلم فى ركعتين فقام ذو اليدين فقال أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت فقال رسول الله كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال أصدق ذو اليدين فقالوا نعم يا رسول الله فاتم ما بقى من الصلاة ومعنى قوله كل ذلك لم يكن أى فى ظنى فلا يلزم الكذب (قوله ومن ذهب الخ) وهو مذهب أبى حنيفة واصحابه رحمهم الله قال فى التلويح وكلام النبى صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه قد أكمل الصلاة فكان فى حكم الناسى وكلام الناسى لا يبطل الصلاة

يعتق عبده بحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية أرطال فعند أبى حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضى نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعى واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا أو كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا انفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة أعنى التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك فى ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه أو أكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبنى على الحجة الباطلة الا أن العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة فى وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا تضمن الشهود وما ذكرنا من أن العلة هى يمين المالك أعنى تعليقه العتق هو المذكور فى أصول فخر الاسلام وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من أن علل الاختصاصات الشرعية هى التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار وأقام البينة وقضى القاضى كانت علة الملك هى الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف من أن العلة هى قضاء القاضى بوقوع العتق محل نظر والعجب أنه صرح فى مسئلة رجوع الفريقين أعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هى شهود التعليق وهى صالحة لاضافة الضمان اليها لانهما اثبتا العتق بطريق التعدى حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة فى مسئلة حل القيد هى قضاء القاضى دون تعليق المالك والتحقيق انه بان فى الصورتين ان العتق لم يكن متحققا فى الواقع وانما لزم بقضاء القاضى المبنى على الشهادة الباطلة وهو لم يؤدى الى هلاك المال فى صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعنى وقوع المعلق عليه وفى مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدى فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا ثم اعلم أن شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما أن وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما أن التعليق لما كان مقرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك فى معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة

القفص على قول أبى حنيفة وأبى يوسف بخلاف حفر البئر فان العلة هناك طبع لا اختيار فيه (قوله بحل المولى) ليس ذكر المولى للاحتراز اذ لو حله غيره أيضا كانت المسئلة بحالها بل لان الغالب هو الذى يحل قيد عبده لاظهار الصدق نفسه (قوله بخلاف ما اذا بان الشهود الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان قضاء القاضى انما ينفذ عند أبى حنيفة اذا لم يتيقن بطلانه وبعد التبين لا ينفذ كما لو ظهر أن الشهود عبيدا او كفار وههنا تيقنا ببطلان الحجة حين كان وزن القيد أقل من عشرة أرطال فاذا انتقض

والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط) لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه (بخلاف ما اذا أوقع نفسه وأما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فأبق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله تعالى

لاثباتهم العتق فى الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل نثبت العتق بلا شئ أجيب بان العتق حكم يؤدى الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شئ بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة (قوله والمشى مباح) يعنى أن المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة فى الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغى أن يضاف الحكم اليه دون الشرط الا أن الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدى ولا تعدى فى السبب أعنى المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشى أيضا متعديا كما اذا كان الحفر فى ملك الغير فسقط الماشى بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده أن المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما اذا كان فى ملك الغير لانا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر أن تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف فى بعض الوجوه عن أصحاب الشافعى رحمه الله أنه لا ضمان على الحافر عند تعدى الماشى (قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه) فى بئر العد وان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعنى أن هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون أسبابا للحكم لا علل بخلاف الحفر فانه ازالة المانع أعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو أنه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل فى الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع (قوله وهو) أى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه أى حصل بعده وله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله تعالى فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على أن طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على أن فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فان الحل) بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان تتوسط العلة بينهما فيكون متقدما بالاستحالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من أن التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى

القضاء فى صورة ظهور الشهود عبيدا أو كفارا ينبغى أن ينتقض فيما نحن فيه أيضا لابتناء كل منهما على دليل شرعى واجب العمل فاجاب ببيان الفرق (قوله فى بئر العدوان) وهو البئر الذى حفره أحد فى ملك الغير لا فى ملك نفسه (قوله وجوابه المنع) أى منع كون الحفر مفضيا الى الحكم بل المفضى اليه هو المشى فيكون هو السبب (قوله لا تعليل لعدم الضمان) أى ليس بتعليل له ابتداء وان كان

والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام فى الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام فى الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران ابن حصين وهجرته متأخرة كذا فى شرح السنة قلت وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام فى الصلاة انما كان بالمدينة وقد علمت أنه لا دليل على كون ذى اليدين غير ذى الشمالين وما ذكره عبد الله لم يثبت اتصاله ولو سلم فنسخ الكلام فى الصلاة لا يتوقف على كونهما واحدا لجواز وروده فى المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام أبو جعفر الطحاوى رحمه الله ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لمعاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس انما هى التسبيح والتكبير وتلاوة القرآن وزاد فى رواية واذا كنت فيها فليكن ذلك شأنك وأخرج عن سهل تنعقد
ابن سعد بطرق قال عليه السلام من نابه شئ من صلاته فليقل سبحان الله انما التصفيح للنساء والتسبيح للرجال وأتم عمر رضى الله عنه صلاته أربع ركعات بالاستئناف بمحضر من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعلمهم بخبر ذى اليدين ورضوا بفعله فكان ذلك لعلمهم بالنص واجماع الامة على ان الامام اذا سهى لم يكن لمن خلفه أن يكلمه بل يسبحه بتعليم النبى عليه السلام فان قال قائل نعم

قوله أن فعل الطير والبهيمة هدر فاذا اخرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار طبيعي للطير كالسيلان للماء ولهما أنه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال

لا يفعل هذا الا نه فعل وهو لا يعلم أنه في الصلاة وانما كان فعله هذا على السهو قيل له انه لو طعم أو شرب أيضا أن لا يخرجه من الصلاة وكذلك ان باع أو اشترى أو جامع لانه لا فرق بينه وبين الكلام ساهيا اذ كلاهما فعل في الصلاة والفعل كله في الصلاة يفسد الصلاة الا ما نص بدليل وقد زعم القائل بحديث ذي اليدين أن خبر الواحد تقوم به الحجة ويجب به العمل فقد اخبر ذو اليدين رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو رجل من أصحابه مأمون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك الى أصحابه فقال أقصرت الصلاة وكان متكلما بذلك مع علمه بانه في الصلاة على مذهب هذا المخالف لنا قال وجه أخرى أن القوم أجابوا



رسول الله صلى الله عليه وسلم حين قال لهم أصدق ذو اليدين قالوا نعم مع علمهم بانهم في الصلاة فدل هذا على أن خبر ذي اليدين كان قبل نسخ الكلام في الصلاة فان قال قائل وكيف يجوز أن يكون هذا منسوخا وأبو هريرة قد كان حاضر ذلك واسلام أبي هريرة انما كان قبل وفاة النبي عليه السلام بثلاث سنين وقد حضر تلك الصلاة ونسخ الكلام في الصلاة اذ كان النبي عليه السلام يومئذ بمكة فدل هذا على ان ما كان من حديث ذي اليدين في الصلاة مما لم ينسخ بنسخ الكلام في الصلاة اذا كان متأخرا عن ذلك قيل له أما ما ذكرت من وقت اسلام أبي هريرة فهو كما ذكرت وأما ما ذكرت ان نسخ الكلام في الصلاة كان والنبي صلى الله عليه وسلم يومئذ بمكة فمن روى لك هذا وانت لا تحتج الا بمسند ولا تسوغ خصمك الحجة عليك الا بمثله فمن أسند لك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن أرقم الانصاري يقول كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت وقوموا لله قانتين فأمرنا بالسكوت قد ذكرناه و رويناه عنه في غير هذا الموضع من كتابنا هذا وصحبة زيد لرسول الله صلى الله عليه وسلم انما كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلاة كان بالمدينة بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مع أن أبا هريرة لم يحضر تلك الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلا لان ذا اليدين قتل يوم بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد ذكر ذلك محمد بن اسحق وحدثنا ابن أبي داود حدثنا سعيد بن أبي مريم أخبرنا الليث بن سعد قال حدثني عبد الله بن وهب عن عبد الله العمري عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذي اليدين فقال كان اسلام أبي هريرة بعد ما قتل ذو اليدين وانما قول أبي هريرة عندنا صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني المسلمين وهذا جائز في اللغة ثم ساق باسناده الى نزال بن سبرة أنه قال انا

تنعقد العلة لفعل الغير لما كان منعقدا على الاباق الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لا في معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا أمر عبد الغير بالاباق فابق فانه يضمن بناء على أن أمره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفض الى الشيء وسيلة اليه فلا بد أن يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو أن وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والعقل في التصرفات على ما سيجيء (قوله) أي لمحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وأيضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر أن كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل في الاستدلال على الضمان فرق كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولابي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى أنه ان أريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وان أريد أنه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا أرسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى

العلة لا بواسطة اذ لا يخفى أن عدم الضمان معلل بان الحل شرط في معنى السبب وقد اعترض عليه فعل فاعل مختار فلا ينسب المشروط اليه فلا يضمن (قوله بخلاف سوق الدابة) وما نهار جلا فان السائق وان كان سببا ضامن لان العلة أعني الوطء حادث به (قوله ليس بمستقيم لانه مفض الخ) أجيب عنه بانه لا يمكن أن يكون الشيء وسيلة ومفضيا الى شيء الا أن يكون وسيلة ومفضيا الى علته (قوله وههنا نظر وهو ان وجوب الخ) قيل لا طائل تحته اذ هو نظر المصنف وقد أجاب عنه بأن الشرط المتقدم يسمى علامة ولا يسمى شرطا (قوله فظهر أن كلا الخ) قيل لا يخفى على المتأمل أن سبب كون فعلهما هدرا كونه من الافعال الطبيعية ولا سبب سواه يصلح لاضافة الاهدار اليه فلا وجه لجعل كل من

واذا قال الولى سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أى للحافر (لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول فى الملك لا الثانى لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله) صورته أن يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول



الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع فى صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعى فينبغى أن لا يضمن فى صورة شق الزق (قوله واذا قال الولى) فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه فى البئر أجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولى محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على أنه وقع فى البئر بغير تعمد منه (قوله واما شرط اسما لا حكما) كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهو فى نكاحه طلقت اتفاقا وان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين

الامرين مستقلا فى الاستدلال (قوله قلنا لا نسلم أنه لا يصلح علة للضمان) قيل هذا الجواب غير صحيح لانه انما يلزم الضمان على المالك اذا كان فعله مضافا اليه كوطئه المضاف الى سوق المالك وههنا ليس كذلك وأيضا حاصل قوله فى السؤال فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان فى الحقيقة منع كون الحكم غير مضاف الى الشرط وقوله لان فعل البهيمة الخ سنده فيكون الكلام كلاما على السند والحق فى الجواب ان هذا الشرط فى معنى السبب وما ذكره بقوله لكن قد سبق انما هو فى الشرط الذى فى معنى العلة على أن الشرط الذى فى معنى العلة انما يضاف اليه الحكم اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليه اذا كان هو صالحا لاضافة الحكم اليه وأما اذا لم يكن صالحا فمن أين يلزم اضافة الحكم اليه الا يرى أن قضاء القاضى فى مسئلة حل العبد ورجوع الفريقين علة للحكم الذى هو العتق وحيث لا يصلح لاضافة الحكم اليه لم يضف اليه فقد ظهر بالشرط الذى فى معنى العلة أو فى معنى السبب (قوله وقد يقال الخ) لا وجه لهذا القيل لان الحكم المبحوث عنه ههنا هو أن الضمان هل يجب على المالك أو آخر هدر الا فى أن التلف هل وقع بفعل البهيمة أم لا وأنت خبير بان مراد القائل أن علة الضمان التلف فاذا صح اضافته الى فعل البهيمة المعارض لم يضف الضمان الى الشرط فعلى هذا يتم التقريب فتأمل (قوله فينبغى أن لا يضمن الخ) قيل كلام الخصم مبنى على أن الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه لقوله فينبغى أن لا يضمن وقد عرفت اندفاعه بما مر (قوله بحسب الوجود شرط اسما) قال الفاضل السمرقندى فيه بحث لانا لا نسلم ان الاول شرط اسما ومن سماه شرطا بل الشرط اسما وحكما هو المجموع ورد بان الفقهاء اتفقوا على تسميته شرطا فانهم قالوا ان للصلاة شروطا كالطهارة من الحدث والخبث والنية

رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وأباكم كنا ندعى بنو عبد المطلب فانتم اليوم بنو عبد الله ونحن بنو عبد الله والى طاوس أنه قال قدم علينا معاذ بن جبل فلم يأخذ من الخضروات شيأ والى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن غزوان خطبته بالبصرة ونزال لم ير رسول الله وولد طاوس بعد زمان من معاذ والحسن انما قدم البصرة قبل صفين بعام وكل ذلك ثابت فى محله ومرادهم انه قال لقومنا وأهل بلدنا فكذلك مراد أبى هريرة أنه صلى بالمسلمين وكلامه واسع جدا فقد احسن فى الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سعيه وحاصله ان التكلم فى الصلاة كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث ذى اليدين مشمول بالنسخ لمقارنته امورا ثبت نسخها بالاتفاق وان قول أبى هريرة محمول على المجاز فى النسبة (قوله فقال لا تم الخ) يدل على ان النبى صلى الله عليه وسلم عمل باخبار أبى بكر وعمر لا بخبر ذى اليدين فلا تنتهض القصة حجة لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب التلويح التعرض لهذا والقدح فى دلالتها على المدعى الا انه تركه لان الشافعى مع محمد رحمه الله فى هذا الباب وبذل جهده فى بيان عدم منسوخية الحديث ونسخ حرمة التكلم فى الصلاة وهو ليس مما نحن فيه فى هذا الباب لكونه مذهب الشافعى وهواه معه على ان تأخر اسلامهما لا يدل على كون حديثهما ناسخا لغيره مطلقا الجواز ورد تحريم الكلام بعد هذه الحادثة ودعوى ان نسخه كان بمكة قول بلا دليل بل

وأما العلامة فقد ذكروا في نظيرها الاحصان الرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى أن يوجد وهو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهذا علة الزنا لا تترتب على احصان يحدث متأخرا أقول ما ذكروا) وهو ان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد (هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها



فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والجواب عنه ان الشرط اما تعليقي واما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع أنه لا يثبت العلة

هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شئ واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك فكذا في الآخر (قوله واما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشئ فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا أنهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليقي وأما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشئ عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود نقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود نقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا أنه يسمى علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر أما أولا فلان الشرط التعليقي قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما في تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرطال وأما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود وستر العورة ونحوها وان محمد رحمه الله سماها باب شروط الصلاة (قوله فيبقى ببقائها) قيل عليه كل حال في محل لا يجب أن يبقى ببقائه فلا وجه لهذا التفريع على أنه ينافض قوله سابقا لو دخل الدارين في غير ملكه انحل اليمين لعدم بقاء اليمين ببقاء الذمة فالاولى أن يقول يبقى ببقائه ما لم يحل فوته معنى العلامة وهو عدم الاتصال بالحكم (قوله الا أنهم مثلوا فيه الخ) لا يخفى انه اعتراض على المصنف وقد يتكلف في الجواب بان الشرطية لما لم تكن قوية لعدم قوة الحكم وهو الرجم عليه والايقاع به وجب تقدم عدم ضعف توقفه عليه فلاجل ذلك لم يعتبر وسمي علامة وبهذا التوضيح يندفع قوله وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان الشرطية المعتبرة تنافي التقدم على ما بين (قوله قد يكون متقدما) قد يتكلف في الجواب عنه بان المراد بالشرط المحكوم عليه بوجوب التأخر ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو كونه شرطا تعليقيا ولا نسلم أن كون القيد عشرة أرطال معتبر فيه كونه شرطا تعليقيا كان قبل صورة العلة وهي التعليق اذ قبله لم يكن شرطا أو تعليقا (قوله بكون قيده عشرة أرطال) يعني فيما اذا كان كذلك في نفس الامر (قوله كالطهارة للصلاة) قيل لا نسلم ان الطهارة التي هي شرط الصلاة متقدمة على علتها وهي الوقت بل الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة وهي الطهارة المتصلة بها المتأخرة عن وجوبها السابق بدخول الوقت فهي متأخرة عن العلة ولاجل ذلك لا تسمى علامة وعلى تقدير جواز تقديمها الدليل قام على خلافه كما عرفت هذا (قوله أولى من تكذيب الخ) قيل عليه التكذيب بمعنى النسبة الى تعمد الكذب ليس بلازم من الرد لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وبمعنى أعم منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الحمل أولى منه لان المروي عنه ثقة أجيب عنه بانهما تعارضا في أصل الخبر معمولا به ورد بأن ثبوت الخبر انما يكون بالراوي والمروي عنه فاذا تساقطا بالتعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يبقى معمولا به فان الاصل اما ان ينكر رواية الفرع عنه أو أصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت الحديث بطريق آخر وعلى

وهو الزنا بهذه الشهادة ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت (ثم كان الاحصان علامة لا شرطا) أي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم لاحصان زنى ومولاه كافر انه أعتقه) أي لما ذكرنا ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين أيضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه أعتقه والحال أن مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر (قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره (وهي تصلح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم) أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي أثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أي لا تصلح شهادة الكافر للاضرار بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره (وعلى هذا) أي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة (قالوا ان الشهادة القابلة على الولادة تقبل انكاره
من غير فراش) أي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أي بلا اقرار الزوج بالحبل (لانه لم يوجد هنا) أي في شهادة القابلة (الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد (فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة لعلوق السابق

---

المعين هو ما سبق وأما ثانيا فلان الشرط الذي في معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني ازالة الامساك عن الارض (قوله ولما كان لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة) لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا أنه لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة (قوله فان قيل) مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية وأكثر الكتب أنه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا ضررا والاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله وههنا لا تثبتها) أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو يصلح) الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل (قوله وهو ما ذكر) أي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع

على الوقت لا يجب تقدمه كالاحصان والحاصل ان ما وجب تأخره شرط في العلة وما وجب تقدمه هو العلامة وما جاز تقدمه وتأخره فليس شرطا في معنى العلة وليس بعلامة (قوله وأما ثانيا الخ) أجيب عنه بان علة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل ثقل مؤثر في السقوط وثقل من ولد بعد ازالة الامساك عن الارض انما صار علة لانه ثقل لا لانه علة والامساك عن الارض انما أزيل بعد العلة التي هي الثقل لان الثقل فيما كان من أجزاء الارض قد كان قبل ذلك وعلى تقدير تسليم سقوطه بعلة لا مطلق الثقل فالاجزاء المادية الثقيلة لبدنه الطالبة للمركز كانت موجودة قبل ذلك وثقله الذي هو علة السقوط انما هو في تلك الاجزاء المقصودة قبل ولادة لانه فثقله كان موجودا قبل حفر البئر (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان الرجم عقوبة مغلظة لا يوجب الزنا الا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزء الاخير للعلة والاحصان وان كان عبارة من خصال حميدة لكنه نعمة يوجب مزيد الشكر فيغلظ جناية كفران النعمة وبهذا الاعتبار يصير شرطا في معنى العلة (قوله في الاسرار) أي في حدوده والانقاذ ذكر في شهادته يوافق ما ذكر في الهداية وهو الصحيح (قوله وتذكيره باعتبار الخ) هذا على ما في بعض النسخ

---

الثاني الراوي حافظ متثبت مامون فيثبت برواية الحديث وان انكره المروي عنه فانه ناف وما يفيد به أنه لم ينس وما سهى ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان وأطلق المراد فان الانكار نوعان انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أو ما رويت لك

وعند أبي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فتشترط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد أحد الثلاثة) وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل (واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه) أي في حق الطلاق (عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند أبي حنيفة رحمه الله لان الولادة شرط الطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته) أي لاثبات الشرط (ما يشترط لاثبات حكمه) وهو الطلاق (كما في العلة) فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها (على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى) أي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كما ان شهادة المرأة الواحدة على ثيابة أمة بيعت على انها بكر في حق الرد) فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا بل (بحلف البائع وقال الشافعي رحمه الله الاصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك) أي كونها كبيرة أي يتبين بالعجز عن اقامة البينة أن القذف حين وجد كان كبيرة (لا انه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه) أي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله وان لم يحد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فأقيم عليه الجلد (بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي) أي لا يمكن اقامة الجلد سابقا عن العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز ظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف

انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله) لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في هذه الصورة ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعرف ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله واذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد أحدهما فعند أبي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها الا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها الا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى أمة على انها بكر وادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة أصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر أن النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي أن يقدم الجلد على العجز لا سيما أن القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف

وفي بعضها وهي نصيح ولا حاجة الى التأويل (قوله أن يقدم الجلد على العجز) يعني كما تقدم الشهادة عليه حتى لو شهد القاذف قبل تحقق العجز وقضى القاضي بشهادته يتبين انه قضى بشهادة من لا شهادة له فينتقض قضاؤه كما لو قضى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر (قوله فان قيل) أي على دليل الشافعي رحمه الله (قوله لزم الغاء الشرط الثاني) بجعل مجرد الرمي شرطا لعدم قبول الشهادة كما قاله الشافعي الغاء للشرط الثاني وهو عدم اتيان أربعة شهداء (قوله قلنا لو سلم الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الفساد

---

هذا اما يجري على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب أحدهما لا على التعيين وذلك قادح في قبول الحديث ولا يعرف أحد ذهب الى قبوله

(قلنا القذف فى نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أى حسبة لله تعالى (وهو أى القذف (لايحل الا ان يوجد الشهود وأذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا) أى لرد القاضى شهادة الرامى (والعفة أصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة) لما ان عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط (ثم ان أتى البينة) على الزنا (بعد تقادم العهد (بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزانى وان تقادم العهد) أى ان أتى بالبينة على الزنا بعدما جلد الرامى يكن بعد تقادم العهد (يبطل الرد) اى رد شهادة الرامى (ولا يثبت الحد) اى حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة فى درء الحد

على فاجلدوا الاعلى مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا فى حق رد الشهادة لما لاح لهمن الدليل على انه فى حقه علامة لا شرط حقيقى وفى حق الجلد شرط لا علامة وهوان القذف فى نفسه كبيرة فيكفى فى رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا) يعنى لا نسلم أن القذف فى نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين أن يكون جناية فيكون فسقا وبين أن يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان فى نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغى أن لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة لله تعالى الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صدقا الا أن توجد الشهود فى البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس فى ظاهر الرواية والى ما رآه الامام وهو المجلس الثانى فى رواية عن أبى يوسف ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما عتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغى أن تعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك فى انه ان أتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد

فان كون القذف كبيرة ان صح قبل ظهور العجز لا جلد عليه الا ارتكابه تلك الكبيرة فيجلد قبل ظهور العجز كما ردت شهادته قبله وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز فيلغو فى حق رد الشهادة فالجواب الحق انه بالعجز عن اقامة البينة علم ان ما صدر عنه من القذف كان كبيرة عند وروده فكان مردود الشهادة قبل ظهور العجز وأما الجلد المتأخر وهو فعل حسى فلا يمكن جعله متقدما على العجز ولا يمكن ان يقام قبل العجز فانه قد يكون بغير حق (قوله لم تكن الشهادة مقبولة أصلا) أى لم تكن الشهادة على فعل الزانى مقبولة أصلا ولم تكن مسموعة أصلا لان اشاعة الفاحشة والاصل فيها الاخفاء ثم ظاهر قول المصنف فان الشهادة عليه مقبولة عليه حسبة يشعر بان مراده لو كان كبيرة لم تقبل الشهادة عليه حسبة وقول الشارح صريح فى انه لو كان كبيرة لم يكن الشهادة عليه مقبولة أصلا أى سواء كانت حسبة أولا ولهذا حمل بعض كلام الشارح على الرجوع يعنى به قال المصنف (فان الشهادة مقبولة عليه حسبة) وناقش فيه بان قبول الشهادة عليه حسبة أدل على كون القذف من حيث هو ليس بكبيرة من قبول الشهادة عليه مطلقا هذا واعترض على دليلنا على ما قرره المصنف بان القذف لما لم يكن حراما فى نفسه وبعد ان الشهود الى مدة التمكن فيها هى مدة احضارهم يبطل رد شهادتهم والحاصل انه اذا كان كبيرة فلم يبطل رد شهادته اذا أتى بالشهود وبعد الجلد وان لم يكن كبيرة بل كانت دائرة بين أن يكون وان لا يكون فلم يحد وأجيب بان كونه كبيرة موجبة للحد ورد الشهادة مشروطة بان لا يوجد الشهود

وانما جوز ذلك أبو المظفر السمعانى وتابعه ابن السبكى بل نقل الشيخ سراج الدين الهندى وقوام الدين الكاكى الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضى أبو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عند الثلاثة الان الثابت لا يزول بالشك والثانى انكار متوقف بأن شك فى روايته بأن قال لا أذكر انى رويت هذا الحديث أو لا أعرفه فمذهب مالك والشافعى وأحمد فى اصح الروايتين عنه أنه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن أبى صالح فانه روى عبد العزيز ابن محمد الدراوردى عن ربيعة بن أبى عبد الرحمن عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن أبى هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال فلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه قال ان ربيعة أخبرنى به عنك قال فان كان ربيعة أخبرك عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثنى ربيعة عنى عن أبى أخرجه أبو عوانة فى صحيحه وغيره ورد بانه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب غايته انه انما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثنى الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيل لا يكون

واختلفوا

(باب المحكوم به * وهو قسمان ماليس له الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر اولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به هو فعل المكلف قسمان ماليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل ونحوه وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لابد أن يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد أن يكون كذلك لايخلو من أن يكون سببا لحكم شرعي آخر أولم يكن فحصل أربعة أنواع الاول ماليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ماليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل أما كونه متعلقا لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة (والوجود الشرعي بحسب أركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا ولا فاسدا) أي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا (وان لم توجد) أي الاركان والشرائط (يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول) أي ماوجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به اماحقوق الله أوحقوق العباد أو ما اجتمعافيه والاول غالب أوما اجتمعافيه والثاني غالب

واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة أشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى راي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به) وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلابد من تحققه حسا أي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ الخطاب لايتعلق بمالايكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي مايعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما أن يكون له وجود شرعي أولا وكل من القسمين اما أن يكون سببا لحكم شرعي أولا ومعنى الوجود الشرعي أن يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد أو أثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع أركانه وشرائطه مع أوصاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لامن حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أوالخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شئ من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلاشهود لانتفاء الشرط وكثيرا ما يطلق أحدهما على الآخر كما قالوا بيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد أي باطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولامشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله مايتعلق

وحيث تحقق الشرط جلد وردت الشهادة ثم اذا وجدت الشهود بطل الشرط فتحقق ان القذف كانت حسبة ولم يلزم الشارع على المدعي حسبة شيأ فيق رد الشهادة في أصل العدم (قوله ولامشاحة في الاصطلاح) قيل هذا انما يتم اذا جعل للباطل حكما وللفاسد حكما آخر حتى يصح انه مجرد اصطلاح وأما اذا لم يجعل لكل منهما حكما فهو خلاف يصلح للمنازعة (قوله المراد بحق الله تعالى الخ) ان الحق مطلقا هو الثابت الموجود ومنه الصدق والقصد حق أي موجود تأثيره ثم المشهور من الائمة ان حق الله تعالى مايتعلق به النفع العام للعباد ولايختص به أحد كحرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع التقابل بين الزناة وانما نسب الى الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى من ان ينتفع بشئ فلايكون له حق بهذا الوجه وحق العبد مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح باباحة المالك ولايباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الا ماروي عن عطاء بن أبي رباح انه قال يباح وطء الامة باذن سيدها واعترض على الثاني بان حرمة مال الغير أيضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس فاجيب بان تلك الحرمة لم تشرع لصيانة أموال الناس



حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام أبو الحسن الكرخي

أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها) اى الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية (انما لا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته لان الاداء دليل محض لا ركن وزوائد الايمان الاعمال

به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فبا اعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوى في اعتبار الشارع (قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية) عبادات خالصة كالايمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادات كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) اى كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعنى ان في جملة الفروع اصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لا ينافى كونها في نفسها اما اصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم مجيئه به بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوى وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذى يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذى جعله المنطقيون احد قسمى العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ويستيقنون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير

أجمع ألا ترى ان الكفار علكون أموالنا بالاستيلاء ونحن غلك أموالهم بذلك وأموال المؤمنين تباح بالرضا منهم واعترض على الاول أيضا بان الصلاة والصوم والحج حقوق الله تعالى وليست منفعتها عامة وأجيب بان نحو الصلاة والصوم وسائر العبادات انما شرعت لحصول الثواب ودفع الكفران وذا منفعة عامة الى كل من له أهلية التكليف بخلاف حرمة المال كما مر ووجوب النفقة واداء الدين (قوله ولم يوجد قسم آخر الخ) لانه على تقدير التعارض فالغلبة لحق العبد لاحتياجه وغنى الله تعالى لا لان الحقين بحسب معناهما لا يحتملان التساوى على ما ظن (قوله لا ينافى كونها الخ) فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره (قوله ورسله) فان قيل ليس في هذا الحديث الشريف ما يدل على الايمان بنبى غير رسول الله مع وجوب الايمان بالانبياء قلت قد يراد بالرسول القدر المشترك بين الرسول والنبي عليه الصلاة والسلام وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده كان صاحب شريعة أم لا فيحتمل أن يراد في الحديث النبوى الصلاة والسلام على قائل ذلك أو نقول الانبياء تابعون للرسل لكونهم متمسكين بشرائعهم فكان

وأبو زيد الدبوسى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وعامة اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن أحمد واستدلوا عليه بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثانى الى ابى يوسف تخريجا عن اختلافهما في قاض تقوم البينة بحكمه ولا يذكر ردها ابو يوسف وقبلها محمد فتلخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوى انكار متوقف بدليل نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتى عمار وذى اليدين وان اوهم قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه مندفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظنى وبدليل الاتفاق في الصورة الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره اباحنيفة الى ابى يوسف وقال ابن الهمام

ولهذا كر في مسئلة القاضي المنكر لحكمه قول لابي حنيفة رحمه الله وضمه مع ابي ودابلا
يوسف يحتاج الى ثبت (قوله لان عمارا اول الخ) ومحل الاستشهاد في هذه القصة عدم تذكر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للجنب وعمل الصحابى حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوى هو عمار الا انه يدعى حضور عمر فيما جرى عليه

**وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ؛**



ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما في الاخرس او تعسره كما في المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام فخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذمي فاقر صح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكرا للنعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خاصة فيها قطع بعض النفس الامارة لخدمة خالقها لامقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة او حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبارا لجانب

---

الايمان ايمانا بالانبياء وتصديقا لهم ولهذا اكتفى بالايمان بالرسل (قوله والملحق به الصوم) قيل هذا الكلام يدل على ان الصوم هو الملحق والزكاة والحج من الزوائد ولك أن تقول قوله وزوائدها مثل الاعتكاف يعنى السنن والآداب على ان الزكاة والحج ليسا من الزوائد وان ليس المراد بقوله والملحق بالصوم الحصر وقد يقال لكل فرع من فروع العبادات أصل هو ما لا يكون الا به وفرع هو ما لا يكون كاملا الا به وزوائد وهو ما لا يكون كاملا بدونه ولكنها من مؤكدات الكمال ومحسناته مثل الصلاة لا تؤدى الا باداء أركانها ولا تؤدى كاملة الا بقراءة الفاتحة والتشهد وتطويل القراءة والقيام والقعود والركوع والسجود من المحسنات والصوم لا يؤدى الا بوجود النية في أكثر النهار ولا يؤدى كاملا الا بايصال النية في أوله وترك ما يكره فيه من المحسنات وعبر بذلك في العبادات (قوله ونحو ذلك) من اعتبار صفة الغنى على المصدق وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفه الى مصارف

---

وهو ينكره وقول المصنف لو لم يحلف حضور عمر يدل على ان عمر ليس راويا ولا سامعا فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذكر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز رد خبره لان الانسان قلما يخلو عن السهو والنسيان وما ثبت بيقين لا يرفعه الشك بالطريان (قوله فبالاولى) ورد لما ذكره الكردري بان هذا المأثور عن عمر وعمار في غير محل النزاع وحاصل الرد ان عدم تذكر عمر المروى عنه الحادثة المشتركة اذا امنع قبول الحكم المبنى عليها فنسيان المروى عنه أصل روايته أولى لكن لا يلزم عمار الراوى ما يلزم سائر الناس من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ما روى ان أبا يوسف كان يتوقع من محمد ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى أبي حنيفة بواسطة أبي يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ أبو عبد الله الا مسائل خطأه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسي هو فلم يقبل أبو يوسف شهادة محمد على نفسه عالم يذكر ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد واصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمدا رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث وقيل أربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور في شرحه لفخر الاسلام (قوله والثاني) أى الطعن من غير الراوى (قوله ولم يعمل به عمر وعلى الخ) اما عن عمر فاخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فلحق بهرقل مرتدا فقال عمر لا اغرب بعده مسلما واما عن على فرواه هو ومحمد بن الحسن في آثاره انه قال حسبهما من الفتنة ان ينفيا وعن ابراهيم النخعي انه قال كفى بالنفي فتنة نعم لو غلب على ظن الامام مصلحة في التغريب تعزيرا فله ان يفعل ذلك كما نفى عمر بن الخطاب نصر ابن الحجاج وكان جميلا يفتتن به النساء من غير ما جرم لما سمع امرأة تقول هل من سبيل الى خمر فاشربها أم من سبيل الى نصر بن حجاج

ومؤنة فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه) أى لان الخراج (المتردد بين الامرين) أى بين العقوبة والمؤنة (لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول) وهو المؤنة (غالب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند أبى يوسف يضاعف لان فيه) أى فى العشر (معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف) أى العشر (اذ هى) أى المضاعفة (أسهل من الابطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافى العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الابطال فيضاعف اذ هى فى حقه تشرع فى الجملة (وعند أبى حنيفة رحمه الله ينقلب خراجا اذ التضعيف أمر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل) وهو الخراج لان التضعيف ثبت باجماع الصحابة بخلاف القياس فى قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا يؤخذ منهم الجزية وغيرهم من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون فى حكمهم (وحق قائم بنفسه) أى لا يجب فى ذمة أحد (كالخمس للغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث

بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى لانه لا يوصف بالتقصير والبلوغ احد ما فى مقصره فلزمه الجزاء القاصر ولا فى القتل بسبب) أى لا يثبت حرمان الميراث فى القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد اذا رجع) اى شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لانه) أى حرمان الارث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات ولا يجب مع السبب) كحافر البئر

المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كان المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعزة لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعا او قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل أعنى الارض والمؤمن من أهل المؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما ان فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا اشترى ذمى ارضا عشرية فعند محمد يبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر أهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط فى حقه وعند أبى يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلا بد من أن تغير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها لانا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من ارض الروم فلا يصار اليه مع امكان ما هو أيسر فى الكافر وهو الخراج (قوله وحق قائم بنفسه) أى ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا انه جعل أربعة اخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لا حقا لزمنا اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس الغنائم الى الغانمين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصرة)

الزكاة (قوله لكونها ارجح) ليس بقوى لما فيه من ابطال معنى المؤنة بالكلية (قوله ولهذا جاز الخ) ولذا أيضا حل لبنى هاشم خمس الخمس اذ لم يكن آلة وأداء الواجب على أحد ليصير بانتقال آثاره اليه ومضا (قوله الى الواجد عند الحاجة) بخلاف افتقار المزكى بعد الحول لا يرد الساعى ما أعطاه وان فى

---

الى فتى ماجد الاعراق مقتبل سهل المحيا كريم غير ملجاج وفعاله الى البصرة فقال ما ذنبى يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك وانما ذنبى لا اطهر دار الهجرة منك وهذا هو محل المغيب المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذا ان مشايخ الصوفية

(لانها) أى الكفارات (جزاء الفعل والصبى) أى لايجب الكفارة على الصبى (لانه لايوصف بالتقصير خلافا للشافعى رحمه الله فيهما)
أى فى المسبب والصبى (لانها عنده ضمان المتلف وهذا لايصح فى حقوق الله تعالى ولا الكافر) أى لايجب الكفارات على الكافر
(لوصف العبادة

كحرمان الوارث فانه حق الله تعالى اذ لانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته
حيث حرم مع علة الاستحقاق وهى القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم فى بدنه ولا نقصان
فى ماله بل امتنع ثبوت ملكه فى تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للفعل أى لمباشرة الفعل
نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال
لا ميراث للقاتل لم يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لان فعله لايوصف بالحظر والتقصير
لعدم الخطاب والجزاء يستدعى ارتكاب محظور ولا فى القتل بالسبب بان حفر بئرا فى غير ملكه فوقع فيها
مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة
واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط فى معنى السبب أى العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون
التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله
تعالى رفع حكم الخطأ فى بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه فى القتل لعظم خطر الدم (قوله لانها أى
الكفارات) عند الشافعى رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق فى التلف بين المباشرة والتسبب واعترض
عليه بان ضمان المتلف لا يصح فى حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره بل
الضمان فى حقوقه جزاء الفعل قيل المراد بالمتلف هو احق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده

ولا يد من جانب وجد ما يكفر به الى نفسه لحاجته (قوله كحرمان الوارث) قيل ليس لها غير هذا المثال
وقيل يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة لقصور معنى العقوبة فيها (قوله جزاء الفعل)
ولذا يتعدد الفعل مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد فى الاحرام وبدل المحل المحرم فيتحد عند وحدة
المحل وان تعددت الجناية لصيد الحرم (قوله قيل المراد بالمتلف الخ) لايخفى ان هذا لايدفع تنزيه الله تعالى
عن ان يلحقه خسران يحتاج الى حرمان فان فوت الاستعداد أيضا ليس خسرانا له سبحانه على انه لايجدى

يفرون المريد اذا بدا منه قوة نفس ولجاج لتوهين شغبه وتليين طبعه وكسر سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الخليفتين بحديث
عبادة هو لمخالفته الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا اشارة الى بيان
حكم الزنا فيفيد ان المذكور تمام حكمه
والا لكان تجهيلا اذ يفهم
انه تمام الحكم وليس بتمامه
فى الواقع على مقتضى
الحديث فكان أبعد من
ترك البيان الذى فيه
الجهل البسيط لايقاعه
فى الجهل المركب ولانه
جعل الجلد جزاء الشرط
فيفيد ان الواقع هذا فقط
فلو ثبت معه شئ آخر كان
معارضا له لا مثبتا لما سكت
عنه وخبر الواحد لا يصلح
له وليس المراد من الزيادة
المنفية اثبات ما لم يثبته
القرآن ولم ينفه حتى يلزم
تعطيل السنن بل تقييد
المطلق فان الاطلاق مما
يراد بلفظه ويفاد فاذا
قيد ينتفى حكمه عن بعض
ما أثبته فيه الاطلاق
و زيادة الحداد فى عدة المتوفى عنها زوجها على التربص المأمور بالقرآن ليس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور
تلقته الامة بالقبول فيجوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فممنوع لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنده
فذلك لايخرجه عن كونه خبر واحد ولذا ترددوا على من ادعى ذلك فى حديث تضمنه الصحيحان فان قيل فعلى هذا يكون مما ترك
بمخالفته نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لامر لا ينافى الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جرح عدم العمل بمخالفته الكتاب
(قوله ولا يمكن خفاء الخ) فان قيل قد ثبت نفى أبى بكر وعمر وعثمان اجيب بانه كان سياسة لمصلحة رأوها فى نفيه اذ لو كان حدا لما صح
الحلف وقد فعل ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهادية لاقطعية فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك قال السيد الشريف اذا كانت المسئلة
اجتهادية جاز تغير الاجتهاد ثانيا الى الاول فكيف يجوز ان يحلف مثل عمر فيما لا رفق له عليه وليس مما نحن فيه حلف رسول الله
صلى الله عليه وسلم بتحريم ما احل الله على ان الحدود لكونها مقدرة بالجنايات لايمكن ان يكون للرأى فيها مساغ (قوله وفيما يحتمل
الخ) قيل فيه اشارة الى ان قصة اعرابى وقع فى ركوة فى المسجد وقهقهة الاصحاب فى الصلاة بحضرة من كبار الصحابة وامر النبى
عليه السلام باعادة الوضوء والصلاة ليست الا فى حديث تغريب العام فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عليه السلام ورواه عبادة
ابن الصامت وقيل الصواب فى حوة كما فى الكشف أو ركية كما فى النهاية قلت والذى فى الكشف فى بئر أو زبية هناك فضحك بعض القوم
وليس فيه ذكر الحوة ولا الركوة ولا محالة ان الركوة غلط وفى ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطى عن معبد بن ابى معبد
الخزاعى عن النبى صلى الله عليه وسلم قال بينما هو فى الصلاة اذ اقبل اعمى يريد الصلاة فوقع فى زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما
انصرف النبى صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلاة الزبية بضم الزاء الحفرة فى مكان عال لا يبلغها

**وهى) أى العبادة (غالبة فيها) أى فى الكفارات (الا كفارة الظهار) فان وصف العقوبة فيها غالبة (لانه) أى الظهار (منكر من القول**

السبيل والحديث روى مسندا ومرسلا ومدار المرسل على ابى العالية واعترف اهل الحديث بصحته مرسلا (قوله ولم يعمل ابو موسى) وفيه كلام فانه قد اخرج الطبرانى عن ابى موسى الاشعرى قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى بالناس اذ دخل فوقع فى حفرة كانت فى المسجد وكان فى بصره ضرر فضحك كثير من القوم وهم فى الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلاة وقال ابو زيد ١٣٤ الدبوسى فى الاسرار روى هذا الحديث عن ابى موسى مسندا ومرسلا

ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكر غير ثابت ولان الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن هنا بان يقال انما عمل او افتى بخلافه لانه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا فى الكشف (قوله فان كان الطعن مجملا الخ) كما لو قال هذا غير ثابت او متروك او راويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما فى القرون الثلاثة وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخارى ومسلم وابو داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضى أبى بكر الباقلانى ولا يصح ولذلك احتج البخارى بعكرمة مولى ابن عباس واسماعيل بن أبى أويس وعاصم بن على وعمرو بن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد و لذلك أبو داود لكونه السجستانى احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومنهم الطعن فيهم فان قيل اعتماد الناس فى جرح الرواة على الكتب التى صنفها ائمة الحديث وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشئ أو هذا غير ثابت قلنا الاعتماد على هذا انما هو فى التوقف عن قبول الحديث نبهوا على ايقاع ذلك ريبة قوية فيهم توجب التوقف ثم ان ازاحت عنه الريبة بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح (قوله قد ذكر فى أصول البزدوى) كالطعن بالتدليس والتلبيس بالسكنية وركض الدابة والعمل فى الصغر وعدم اجتزاء الرواية والاستكثار من فروع الفقه والارسال فى الرواية وغير ذلك

كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما فى القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما فى غيره فظاهر (قوله وهى أى العبادة غالبة فى الكفارات) لانها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه السلام من أفطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم أن يكون كفارة الظهارة أيضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيلزم أن يكون فى جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة فى كفارة الظهار غالبة وأما الثانى فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبة أن يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو أفطر فى رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا فى رمضانين عند أكثر المشايخ ولا تداخل فى كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين أو ثلاثا فى مجلس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة

فى الايجاب على الصبى والمجنون كما فى العبد (قوله اما الاول فلان السلف الخ) أجيب عنه بان قول السلف يجوز أن يراد به ان جهة العبادة غالبة على جهة التى فى سائر الكفارات ولا يلزم أن يراد به انها غالبة على جهة العقوبة التى فيها ولئن سلمناه فاى فساد فى متابعة المصنف الخلف لا السلف فانهم ليسوا بناقلين ذلك عن الشارع حتى يلزم من مخالفتهم الفساد (قوله وأما الثانى الخ) أجيب عنه بمنع انها لا يسقط بالشبهة ولذلك لا يجب الا بالفاظ مخصوصة ولا يجب بغيرها والتداخل ليس من أحكام كون العقوبة غالبة فانه قد يكون فى العبادات المحضة كسجود التلاوة ولما لم يكن التداخل من أحكامه لم يلزم أن يكون عدمه من أحكام ان العبادة غالبة وقد يدفع الثانى بان المراد بالتداخل فى الحكم لا السبب فانه أليق بالعقوبة اذ ليس مما يحتاج فى اثباتها بل لدرئها فيعتبر التداخل فى الحكم مع بقاء التعدد فى السبب فيكون عدم الحكم مع وجود الموجب مضافا الى عفو الله تعالى وكرمه وأما التداخل فى سجدة التلاوة فهو فى السبب لان العبادة مما يحتاط فيها فاعتبر التداخل فى الحكم مع بقاء تعدد الاسباب فيها لكون جماعة بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه اذا وجد دليل الحكم وهو اتحاد المجلس (قوله لا كفارة واحدة) فى الكافى هذا اذا كفر بعد الوقاع مرارا أما اذا كفر للاول ثم واقع فى يوم آخر يلزمه كفارة أخرى فى ظاهر الرواية (قوله عند أكثر المشايخ) هذا رواية الطحاوى وفى حقائق المنظومة محل الخلاف تكرر الفطر فى رمضان واحد اما فى رمضانين فيتعدد الكفارة اجماعا (قوله بكل ظهار كفارة) فى النهاية هذا اذا لم يرد بالثانية والثالثة الاولى وأما اذا أراده فلا يلزم الا كفارة واحدة (قوله

وزور وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السلام فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة) ثم ورد على هذا أن الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا زاجرا بالوصفين) أي



لكونه جناية على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل طلاقا ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور ولانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا أنه جوز أداءها قبل العود لانها انما شرعت لانهاء الحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة فيها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية أنه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة يصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شهوة البطن أمر معهود للنفس احتيج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة انزجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الا ترى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما تعلقت الكفارة به تعلق الاحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب الى تحصيل ما تعلقت به الكفارة تعلق الاحكام بالشروط لمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يليق بالحكمة (قوله وكذا كفارة الفطر) يعني ان العقوبة غالبة فيها الوجوه الاول قوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من كون العقوبة غالبة

على انه كان في الاصل طلاقا) هذا الكلام ليس له كثير نفع اذ غاية ما ثبت به ان في الظهار جهة الاباحة وهذا لا يقتضي كون العبادة في جناية جزائه غالبة ولا يمنع غلبة جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكرا من القول وزورا منصوص عليه والظاهر منه غلبة جهة الجناية فيه (قوله على ان الطلاق ليس بجناية) وان كان أبغض المباحات اذ المباح لا يكون جناية (قوله العقوبة الزائدة بين العبادة والعقوبة) (قوله لكان جزاؤه عقوبة محضة) اعترض عليه بانه انما يلزم لو لم يكن فيه جهة العبادة وهو تأديها بالصوم وجوابه ظاهر فان التأدي به مثلا لتحقق المقدم ولزوم كون جزائه عقوبة محضة على تقدير عدم تحققه (قوله وأيضا ذكر بعضهم الخ) فيه بحث وهو ان سياق كلام هذا البعض على ما نقله يدل على تجويز تقدم الحكم على السبب وذا لا يجوز كما تقرر عندهم فالوجه ان يعتبر جزء السبب العزم على الوطء فانه يكون فيما أراده من ان سبب الكفارة ليس جناية محضة وتقديم الكفارة انما هو على نفس الظهار لا على السبب الذي هو مجموع الظهار والعزم على الوطء (قوله وذكر في الطريقة المعينية الخ) قيل ما نقل عن الطريقة المعينية لا يثبت الا ان المعصية قد تكون سببا للعبادة ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا أن لا يكون جهة العقوبة فيه غالبة (قوله وذكر المحققون في الفرق الخ)

مما لا يعد ذنبا في الشريعة ولا قدحا في المروءة ولا يوجب وهنا في الرواية (قوله وواجب وفرض الخ) تابع شمس الائمة السرخسي فخر الاسلام في تربيع القسمة والقاضي أبو زيد وغيره من الاصوليين قسموها الى واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قال في الكشف وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا (قوله اما مخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزائد على الاربع في النكاح (قوله ففعله المطلق الخ) العاري عن قرينة الخصوص والسهو والزلة والوجوب والاستحباب والاباحة (قوله يوجب التوقف عند البعض الخ) وهو مذهب عامة الاشعرية وجماعة من الشافعية كالغزالي وأبي بكر الدقاق وأبي القاسم بن كج قال شمس الائمة السرخسي هذا الكلام عند التامل باطل لان هذا القائل اذا كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد أثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان يمنعهم من ذلك ولا يلومهم عليه فقد أثبت صفة الاباحة قيل عليه لا نمنعهم ولا نلومهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقق الاباحة ورد بان التوقف في الاتباع ان كان واجبا فهو منع عن الاتباع لكونه حراما قطعا فيلام لا نمنعهم وان لم يكن واجبا وليس بحرام فعنده جائز فكان

(وهى) أى الكفارات (عقوبة وجوبا وعبادة أداء وقد وجدنا فى الشرع ما هذا شأنه) أى ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة أداء (كاقامة الحدود ولم نجد على العكس) أى لم نجد فى الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوبا وغاية هذا جوابا عن قول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفريع على ان كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضى فى المنفرد) أى المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضى شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا يجب عليه الكفارة



عندنا خلافا للشافعى رحمه الله (وتسقط اذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا اذا أصبح صائما ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فاكثر من أن تحصى

فى كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه أنه قيد الافطار بصفة التعمد الذى به يتكامل الجناية ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثانى الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بان سبق الماء حلقه فى المضمضة فلولم يعتبر فيها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفى كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس فى الافطار عمدا شبهة الاباحة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغى أن يكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان متمنعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا يتصور الجناية بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما فى الجناية فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جدا (قوله وهى أى الكفارات عقوبة وجوبا) يعنى أنها وجبت أجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء يعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصدقة وهى قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده فخر الاسلام فى كفارة الفطر خاصة يعنى أنها وجبت قصدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق (قوله كاقامة الحدود) فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشئ عبادة وقربة ويكون أداؤه عقوبة للمكلف وزجرا فلا يوجد فى الشرع بل لا يتصور (قوله فتسقط) هذه تفريعات على ان العقوبة غالبة فى كفارة الفطر الا أن توسط قوله وهى عقوبة وجوبا عبادة أداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير فى قوله وهى عقوبة للكفارات لكنا نجعله لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عدم طلوع الفجر

قيل حاصل الفرق ان معنى العقوبة فى كفارة الفطر أكثر من غيرها لان الفطر أمر معهود للنفس وهو أحوج الى الزاجر الذى فوق سائر الزواجر وهذا الوجه أفاد ان معنى العقوبة فى كفارة الفطر أكثر من غيرها من الكفارات حتى من كفارة الظهار ولا يلزم من هذا أن يكون معنى العبادة فيها غالبة على معنى العقوبة (قوله على من أفطر خطأ) الاولى أن يقال الثانى الاجماع على عدم وجوب الكفارة على من أخطأ فى الصبح والغروب لان من أخطأ فى الصبح سبق الماء والطعام حلقه فلا يفسد عنده (قوله متقاربة جدا) وذلك لان مآل كل منهما تكامل الجناية وان كان جهة التكامل فى كل منهما مختلفة (قوله دون الاستيفاء) أى من غير أن يستوفى منه جبرا كالعبادات لا يستوفى جبرا بل يؤمر بالاداء (قوله اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا) يعنى وكذا فى البواقى وقيل الزجر فى صورة القتل الخطأ عن التقصير وعدم التثبت كيف ولو صح انه لا معنى للزجر فى غير صورة الافطار أفاد انها عبادات محضة ولم يقل به أحد (قوله فيحسن النظم ويستقيم المعنى) قيل اذا كانت الكفارة جميعها كذلك كان الفطر أيضا

مباحا (قوله وعند البعض يلزمنا) ويكون واجبة فى حقه عليه السلام وفى حقنا وهو مذهب مالك وأبى العباس بن سريج وأبى سعيد الاصطخرى وأبى على بن أبى هريرة وأبى على بن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة (قوله عند الكرخى يثبت الخ) اختلف المتأخرون فى تخريج قوله فقال القاضى أبو زيد الدبوسى فى التقويم قال أبو الحسن يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبى عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة وهو المفهوم من كلام أبى اليسر البزدوى وقال شمس الائمة السرخسى وغيره قال أبو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا أو ندبا أو مباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتا الا بقيام الدليل (قوله والمختار عندنا الخ) وهو قول أبى بكر الرازى الجصاص وأبو عبد الله الجرجانى من أصحابنا والشافعى وجمع من المعتزلة قال شمس الائمة السرخسى الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسى به فى افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها

وطراز و جنا كما لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى از واج ادعيائهم وفى هـذا بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته فى حق الامة الاترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلولم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قد مطر وانى السفر لم تكن لك فى اسوة فقال أنت تسعى فى رقبة قد فكت وانا اسعى فى رقبة لم يعرف فكا كها فقال انى مع هـذا ارجو ان اكون اخشا كم لله ولما سالت أمراة أم سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تاخر ثم سالت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال انى ارجو ان اكون اتقا كم لله واعلمكم بحدوده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما ثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا به وهذا لان الرسل ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى انى جاعلك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل ذلك ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوص مقارنا به اذ الحاجة ماسة الى ذلك عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هـذا الاصل والسكوت عند البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التى هو فيها قدوة امته وتابع الجصاص فى هـذا أبو زيد الدبوسى القاضى وشمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وغيرهم قال فى التقويم قال أبو بكر الرازى يعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة كان الجصاص يقول بقول الكرخى الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا (قوله لكن يكون لنا اتباعه) وفى اصول فخر الاسلام الا انه قال علينا اتباعه قال فى الشكف معناه لنا جواز متابعته فيه لا يترك ذلك أى لا يحمل على الخصوصية الا بدليل أو معناه وجب علينا اعتقاد اباحته فى حقنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطلح من جواز الفعل والترك فلا دليل عليها وان اريد مجرد جواز الفعل فلا نزاع فيه للواقفية ورد بان عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص

الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل وأما جماع زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة فى اباحة الافطار كمن قتل بسيفه أو شرب خمره الثانى انها تسقط بشبهة قضاء القاضى كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضى فرد شهادته لتفرده أولفسقه فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم أفطر فى هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه أن قضاء القاضى برد شهادته خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بالقصاص على رجل فقضى القاضى به فقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولى وعند الشافعى رحمه الله تعالى تجب الكفارة لان هـذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطعى وجهل الغير لا يورث شبهة فى حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث أن المرأة اذا أفطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلانه يعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم

كذلك فبناء التفريع لا يوجب اختلالا فى النظم ولا فى المعنى (قوله وأما جماع زوجته الخ) جواب سؤال مقدر وهو انه لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت بشبهة الاباحة سقطت عمن أفطر بجماع أهله أو بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة فى هذه الحالة ثبت شبهة الاباحة فوجب السقوط كما لو زنى بجاريته التى هى أخته من الرضاع سقط الحد لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذى هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله وأما جماع زوجته الخ (قوله لا يورث شبهة فى حقه) أجيب عن دليل الشافعى بانه لما جعل الشارع كونه من رمضان مشروطا بثبوته لدى الحاكم ولم يثبت صار كونه من رمضان ذا شبهة فى حقه أيضا فان الشبهة الآتية من جهة الشارع الذى هو صاحب الحق ليست أدنى من الشبهة بحسب العقل فهـذا بالطريق الاولى ويؤيد هذا الفرق بين من أفطر ثم أنشأ السفر حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة وبين من أفطرت ثم حاضت أو أفطر ثم مرض حيث يسقط الحيض والمرض المعترضان الكفارة فانهما من جهة صاحب الحق والاول من جهة العبد وليس له حق ولاية فيما وجب عليه (قوله وعلم به البعض دون البعض)

بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت فى موضع البيان عنه بيان والازم الاشتباه والالتباس وبهذا تبين فهماه ورد على أبى الحسن الكرخى ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وماقيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح وثبت جواز الترك بحكم الاصل لان العدم يثبت بقاء الاصل على ماهو عليه فانه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخلاصة الفرق بين مذهب الكرخى والجصاص بعد اتفاقهما على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخى يقول لايجوز لنا الاتباع والجصاص ان الواجب علينا جواز متابعته أو اعتقاد اباحته فى حقنا الا بدليل كما ان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى عليه السلام الاختلاف فى لزوم الاتباع وتوقيفه ورد على الاول منع ان الامر فى الآية بمعنى الفعل بل



هو حقيقة فى القول وعلى الثانى ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل تأسيا به عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته (قوله لتحكم بين الناس الخ) فى الكشاف بما عرفك واوحى اليك وقال الشيخ أبو منصور فى تفسيره بما الهمك بالنظر فى الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد فى حقه وقال فخر الاسلام ولولا جهل الناس والطعن بالباطل بان قالوا لايجوز للنبى صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد فى بيان الاحكام على غير الوحى لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى بنا الكف عن تقسيم سننه وطريقته فى اظهار احكام الشرع لان النبى عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذى لايحيط به الا الله عز وجل وفى الاشتغال بالتقسيم نوع اساءة ونسبة الخطا بعض الصور اليه مع عدم التقرير عليه وفيه سوء ادب فرخصنا فى الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبههم (قوله فعند البعض) وهم الاشاعرة واكثر المعتزلة والمتكلمين (قوله وعند البعض) العمل بها وهو المنقول عن أبى يوسف القاضى ومذهب مالك والشافعى وعامة أهل الحديث والاصوليين (قوله والمختار الخ) وهو مذهب اكثر اصحابنا (قوله لخصوص الا بدليل) قال فى الكشف الا ان يكون احد الرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص بل كان التبع داعيا الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فآمن له لوط وكذلك كان هارون تابعا لموسى عليه السلام فى شريعته ورد أله كما أخبر الله تعالى به ومارقع فى التلويح الا ان يدل الدليل على ان الثانى تبع للاول

---

يتحقق فى هذا اليوم ماينافى الصوم أو اضعافه فيكون شبهة الرابع انه لو أصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار فى ذلك اليوم لان السفر المبيح فى نفسه يورث شبهة وأما اذا أنشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما اجتمعا) أى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لايقام عليه الا حد واحد ولايجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف ويتنصف بالرق ويفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق

---

فانه لايحل الجلوس للقاذف وعدم علم البعض لايورث شبهة الاباحة (قوله فانه زاجر) هذا الدليل انما يدل على اجتماع الحقين فى حد القذف لا على غلبة حق الله تعالى والدليل عليه ان الله تعالى ولاية على حقوق عباده لانه تعالى مولى الموالى فحق العبد يصير مرعيا باعتبار رعاية حق الله تعالى لان مال العبد بتولاه مولاه ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد فى استيفاء حقه تعالى الا بنيابة عنه فان قلت لو تم هذا الدل على غلبة حقه تعالى فى القصاص أيضا والاجماع على خلافه قلت صرح النسبة الى المخاطبين فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة واشتماله القصاص المستدعى للمساواة والمماثلة المقتضية للمقابلة المخصوصة بالعباد يقتضى ترجيح حق العباد فلذا أجمع عليه اما النظر الى حاجة العبد وغنى الشرع فظاهر واما بالنظر الى ان له تعالى ولاية على حقوق عباده أيضا الا انه مولاهم فلان هذا المعنى انما يلاحظ فيما لم يغلب حق الله تعالى حق عباده اما فيما غلبه فقد تفضل بتفويض التصرف والاستيفاء الى عبيده وجعلهم فى ذلك بمنزلة المكاتبين لا المرقوقين المبقين (قوله دفع العار عن المقذوف) ولذا شرط دعواه ووجب على المستأمن واقامة الامام بعلمه ولم يبطل بالتقادم ولم يصح الرجوع بعد الاقرار (قوله ولا يسقط بعفو المقذوف) روى بشر بن الوليد عن أبى يوسف رحمه الله انه يسقط بالعفو (قوله ويتنصف بالرق) قال صاحب الكشف انه من اظهر الدلائل على ماقلنا لان مايجب حقا للعباد لا يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف مايجب حقا لله تعالى من العقوبات التى تقبل التنصف وهذا لان حرمة الجريمة عنده تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر فيزداد العقوبة بزيادة الحرمة والنعمة فى حق الحر

العبد

وأما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى أصل وخلف ففي الايمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خالصا في أحكام الدنيا أي صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل في أحكام الدنيا ثم أداء أحد أبوي الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد اداؤه) اى اذا كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم باسلامه اصالة لا بكونه تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا عدما) اى اذا عدم الابوان (وكذا الطهارة بالتيمم لكنه) اى التيمم (خلف مطلقا عندنا بالنص) اى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضروري) اى التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما يندفع به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال) اى الشافعي رحمه الله عطف على قوله (لم يجز في اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض) اى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري



العبد فيه غالب القصاص حق الله تعالى في نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع وفي شرعية القصاص احياء للحقين واخلاء العالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى) قطعا كان او قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله تعالى اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) اى بعد ما صار اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية اهل الدار خلفا عن اداء احدهما اى احد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية اهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع لهما والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون الشيء اصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله لكنه اى التيمم خلف مطلقا) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن

كاملة وفي حق العبد ناقصة فيتكامل العقوبة ويتناقص بحسبها وأما ما يجب للعبد فيجب جبرا لما فوت عليه والتفويت لا يختلف بجناية الحر والعبد فلا ينتقص الواجب بكونه عبدا (قوله حق الاستمتاع) ببقاء النفس ثم قال المصنف (ففي الايمان الخ) وفي الصلاة تخلف القعود ثم الاضطجاع عن القيام والايماء عن الركوع والسجود والقضاء على الاداء وغيره وفي الزكاة تخلف القيمة عن الاعيان كما في العشور وسائر الصدقات الواجبة وفي الصوم تخلف الفدية كالصلاة وفي الحج تخلف الانفاق عن الاداء نفسه وفي اليمين تخلف الكفارة عن البر وفي العقوبات تخلف المال عن القصاص صلحا وفي تموت

في الزمان وداع الى ما دعا اليه كابراهيم للوط وهرون لموسى صلوات الله عليهم اجمعين غلط والصواب كلوط لابراهيم عليهم السلام وقوله في زمان لغو (قوله شرطنا الخ) على ما صرح به الشيخ أبو منصور والقاضي أبو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وأكثر مشايخنا (قوله فعند الشافعي) في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وفي قوله القديم قول الصحابي أولى من القياس (قوله وعند أبي سعيد البردعي) من أصحابنا ورواية عن أبي بكر الرازي الجصاص وجماعة من أصحابنا واختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام واخوه أبو اليسر (قوله وعند الكرخي) وتابعه القاضي أبو زيد الدبوسي وجماعة (قوله واما التابعي الخ) اتفقوا على ان التابعي اذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة وزاحمهم فيها كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصح تقليده وان كان ممن زاحمهم كعلقمة ومسروق وشريح القاضي والشعبي والنخعي والحسن وابن المسيب فعن أبي حنيفة في ظاهر المذهب لا يقلدون هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما زاحموهم في الفتوى وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم فيقلدون في آرائهم (قوله كشريح خالف عليا الخ) روى انه تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبرا وابنه الحسن فشهدا له فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها الخ

ولما شهادة ابنك فلا اجيزها لك وكان رأى على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع فقال اليهودى أمير المؤمنين مشى معى الى قاضيه فقضى عليه فرضى به صدقت والله انها الدرع لك ثم اسلم فقال على رضى الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وقال ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاحمة فى الفتوى ومخالفة شريح بمسروق عليا وابن عباس لا يوجب وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابى الذى هو المقصود ولا يستلزم المناط من حفل السماع ومشاهدة الحادثة وجعل شمس الائمة السرخسى الخلاف فى اباب ليس الا فى انه هل يعتد به فى اجماع الصحابة فلا ينعقد دونه أولا يعتد به فينعقد ولم يعتبر رواية النوادر وقال لا خلاف فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله ويلحق بالكتاب العام والخاص) ونحوهما من احوال اللفظ ونظم الكتاب لما كان محفوظا متواترا ألحق تلك المباحث به وذكر فى عقيبه واما البيان فلما كان شاملا للقول والفعل كان المناسب ان يؤخره عن ابتنائها من الكتاب والسنة وهو على ما اختاره المصنف خمسة اقسام بيان ضرورة يقع بالسكوت عند النطق وبيان تبديل هو النسخ وبيان تقرير كالتاكيد وبيان تفسير بازالة الخفاء منه كايضاح المراد من المشترك والمجمل وبيان تغيير كالاستثناء واضافته الى الاول من قبيل اضافة الشئ الى سببه أى بيان يحصل بها وفى البواقى من قبيل اضافة العام الى الخاص كعلم الفقه وشجر الاراك (قوله كالاستثناء) قد جعل القاضى أبو زيد وشمس الائمة السرخسى الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعلا النسخ من اقسام البيان والمصنف تابع لفخر الاسلام فى اعتبار كونه اظهار الحكم الشرعى قيل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فكذلك واجيب بان المراد اظهار المراد أو انتهاؤه أو رفع احتمال عنه بسمعى متلو أو مروى مما ادى به المعنى فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير والتبديل والتفسير والضرورة ويخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء وقال الفنارى شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك والخفاء والجهل محققا كما فى الانتهاء أو مقدرا كما فى الابتداء واما شرط سبق كلام له تعلق به فى الجملة كما ظن فليس بمشهور (قوله ولا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا) أى عند حنفية العراق ومن تابعهم كابى زيد الدبوسى القاضى وشمس الائمة وفخر الاسلام وغيرهم من مشايخ خراسان وما وراء النهر لما ثبت من قطعية دلالة العام فى محله ثبوت الامر له بل عام

الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعى هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد أما قبل الوقت فلان الضرورة لم تتبين واما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت ومتى قال فيمن له اناآن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه أنه يجب عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر فى الشرع هو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناآن فى حكم العدم واعلم أن وجوب التحرى عند الشافعى رحمه الله انما هو اذا لم يجد ماء آخر طاهرا بيقين وأما اذا وجد فالتحرى جائز فلهذا عدل المصنف رحمه الله عن عبارة فخر الاسلام حيث قيد جواز التحرى فى مسئلة الاناءين بحالة السفر أى حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعى رحمه الله مبنى على انه لا يصح التيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان

العبادات تختلف فيها المتلفات عنها وغير ذلك مما يطول (قوله فيمن له اناآن أو ثلاثة) والغلبة للنجس أما فى الثلاثة والغلبة للطاهر يتحرى اتفاقا (قوله فالتحرى جائز) وان شاء توضأ بالماء الآخر الطاهر بيقين وان شاء تحرى بين الماءين المذكورين ودفع التردد فى تعيين الطاهر منهما وتوضأ بما ادى رأيه الى طهارته (قوله حيث قيد جواز التحرى الخ) عبارة فخر الاسلام هكذا وقال يعنى الشافعى فى اناءين نجس وطاهر فى السفر ان التحرى فيه جائز ولا يخفى ان المراد بالجواز فى عبارته الجواز المقارن للوجوب ولو مجازا بدليل ان ليس مذهب الشافعى فى هذه الصورة جواز ترك التحرى بان يتيمم وبهذا ظهر عدول المصنف عن عبارة فخر الاسلام ولا ما قيد بعدم القدرة على الماء الطاهر فى عبارته جواز التحرى وفى عبارة المصنف وجوبه فى ههنا اشكال وهو ان قول فخر الاسلام هو الدال على ان الوجوب عند الشافعى مقيد بعدم وجدان ماء آخر طاهر بيقين لان قول المصنف بعدم التقييد فى كلامه فلا وجه لقوله ولهذا عدل الخ (قوله ثم لا يخفى

التحرى

(ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله (فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ) كامامة الماسح الغاسل (وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن التوضئ فلا يجوز) لان المتوضئ صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلى بركوع وسجود على المومى

الكتاب ادرج من خبر الواحد عند من يقول بظنيته من مشايخنا فلا يجوز تخصيصه أيضا به وما عرف من تخصيص أصحاب رسول الله عمومات الكتاب بخبر الواحد كما خص أبو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية بما سمعه من النبي عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث وما تركناه صدقة لكونه قطعيا عنده بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها ومن بعده باجماع مستند اليه منعقد عليه أو غير ذلك وما قيل المخصص الاول



يجب مقارنته والاجماع ليس كذلك مندفع لانه في المخصص الواقعي والاجماع أو المعارض في الحقيقة دليل الاجماع كما قد سلف (قوله اتفاقا بيننا وبين الشافعي وعامة الفقهاء) والا ففي الكشف قد نقل خلاف الجبائيين وعبد الجبار والظاهرية والحنابلة وأبي اسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي والقاضي أبي حامد من الشافعية في تأخير بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة نبه عليه فخر الاسلام في اصوله (قوله كلام واحد أوجب الحكم الخ) على معنى ان الاطلاق يوهم على تقدير عدم المغير فبعد ذكره بغير المراد الذي كان يوهم السامع على تقدير عدم المغير قيل عليه يلزم عليه

التحري أولا لا يجوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا أنه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعد ما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب طهورا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان طهارة المحل حكمية فيجوز أن يكون تطهير الآلة أيضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا نتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الاملس قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في الحكم وترتب الآثار ألا يرى أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء وعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وأما اذا وجد المتوضئ ماء كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضئ لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء المتم بالمومى وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا أن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله وان وجد المتوضئ

الخ) قال في فصول البدائع بعد نقله وليس بشيء لان العجز حاصل مطلقا والتحري فيما ثبت من توابعه كالتيمم فالخلاف في ان الخلف مطلقا يرجح على التحري لكونه ضروريا أو ضروري بمعنى ان لا يصار اليه ما أمكن فلا يرجح عليه انتهى وقد يجاب أيضا بان ههنا ضرورتين ضرورة عدم القدرة على الاصل وضرورة أداء الفرض وفي صورة الاناء بن الضرورة الاولى ثابتة قبل التحري للتعارض فالتحري لا بد له من دليل آخر فان كان الدليل ان التيمم خلف ضروري فلا يكفي فيه التعارض اذ يكفي هو الضرورة فثبوت الخلف لا الضرورية الخلف والضرورية انما يظهر في عدم جواز التيمم مع امكان التحري فقد صح التفريع

ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجيب بانه كان أولا للايجاب وصار بعد البيان تصرف يمين واورد عليه بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد (قوله واختلف في الخ) قيل ذكر المستقل ليس للتقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقلة انما ذلك على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلاف الى الطائفتين جميعا (قوله وعندنا لا بل يكون الخ) يعني ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض ما تناوله بكلام متراخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي ظنيا أو لا بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العام باقيا على قطعيته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص بالبعض بخلاف النسخ اذ لا تمكن فيه لانه منسوخ عن ما تناوله هذا وسقط ما قيل ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يظهر لهم الجري

(وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض) كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس ﴿باب المحكوم عليه

• وهو المكلف ولابد من اهليته للحكم وهي لاتثبت الا بالعقل والعقل نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب أي نور يحصل باشراق العقل الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب) أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف) اعلم أن ما ذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه السلام أنه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما في قوله تعالى الله نور السموات والارض وأيضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكور يخرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرقت يخرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي يحصل باشراق ذلك الجوهر

قوة

ما (قوله وشرط الخلفية) أي لابد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم ظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف) أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى أنه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى أول ما صدر من الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها

وان لم يكن ولا دليل غيره فيلزم الشافعي عدم جواز التحري (قوله بطريق الكرامة) تمثيل لا حصر اذ امكان الحصول لا يختص بالكرامة فقد يكون بمطر يمطر عليه او بسيل يصل اليه من مطر في غير ذلك الموضع ونحو ذلك

﴿باب المحكوم عليه﴾

(قوله ليخرج النفوس الفلكية) قيل ثم أرادوا بذلك تعريف الامر الذي يتعلق بالانسان المسمى عقلا وتمييزه عن سائر ما يتعلق بالانسان لا تمييزه عما عداه مطلقا وأنت خبير بان هذا يصحح التعريف في الجملة على ما قالوا في تجويز التعريف بالاعم لا يدفع الانسبية (قوله بدلائل واهية) قيل قوله ادعوا انما يدل على فساد في الدعوى فالدلائل لا تطابق الدعوى وأنت خبير بان غرض الشارح انه انما قال ادعوا ولم يحكم عليه بانه أول ما خلق الله تعالى لانه لم يثبت كونه كذلك في نفس الامر لضعف دلائله وهذا توجيه صحيح لا يرد عليه ما ذكر (قوله ونحو ذلك) مثل ان الواجب تعالى واجب بالذات وانه ليس فيه تعدد

على هذا الاصطلاح تصريحه بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس لكون كل منهما غير مقارن ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة وذلك لانه لولا الاستقلال لتوقف أول الكلام على آخره في الدلالة ووجود المغير فلا ينعقد الكلام الا على دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بالقصر فلا يصير العام ظنيا ولولا المقارنة لما دامت الدلالة

على الشمول فان القاصر الذي هو الناسخ انما يدل على انتهاء الحكم الاول للعام في بعض متناولاته من غير اختلال في دلالته عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبالنظر الى ظاهر حال العام ودلالته شاملة لجميع متناولاته ولكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة للبعض فيتطرق الشبهة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدونك بهذا التحقيق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق ثم اشتراط ائمتنا الحنفية المقارنة في المخصص انما هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيما لم يظهر وجوده كالآيتين المتواردتين في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والمعترض في غفلة من هذا وندرة ما هو خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التاريخ محمول على المقارنة (قوله والاهل لم يكن الخ) غير ان سؤال نوح عليه السلام كان على الظاهر الذي عنده انه على دينه لانه كان يظهر الوفاق ويضمر النفاق والا فلا يتصور سؤاله بعد النهي عنه بقوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا ثم اطلعه الله بقوله ليس من اهلك (قوله لم يتناول عيسى الخ) لان الخطاب لاهل مكة ولم يكن فيهم من يعبده او الملائكة ولان ما لما لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل تعنت فشفع في البيان (قوله وعنده بيان تفسير الخ) قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر انواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض وانت خبير بانه يرده ما سيأتي من ان مذهب الشافعي في قوله علي عشرة الا ثلاثة ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة ولان كون العام ظني الدلالة محتملا للكل والبعض عند الشافعي واصحابه يوجب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم (قوله لان الاستثناء الحقيقي هو الخ) اي صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وثمرة الخلاف ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يحمل على المتصل بدون قرينة لا يصرف عنه الى المنقطع الا بدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض الاصولي لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز ايضا (قوله وحقيقة الاخراج الخ) قيل عليه تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز ورد بان المجاز وان كان شائعا في كلام الادباء لكن يجب الاحتراز عنه في التعاريف ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول ههنا كلاهما على المجاز لانهما من الحركة الى الخارج او الداخل لانا نقول صارا حقيقتين عرفيتين في تناول اللفظ وعدمه

قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها انه قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان افاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اي قوة شبيهة بالنور وفي انه بها يحصل الادراك يضيء اي يصير ذا ضوء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيبتدئ اي انه يظهر المطلوب للقلب

جهات باعتبار الصفات (قوله قوة للنفس) قيل محلها الرأس وقيل القلب واجل نظر الاسلام حيث قال بدن الانسان بناء على هذا الاختلاف (قوله وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية (قوله قد ينضم اليه العلم بمجاري العادات) اي الضروريات التي يحكم بها بجريان العادات مثل ان الجبل لا ينقلب ذهبا وكان الصرف هذا الضم هو ان دلالة المعجزة على صدق الشارع الذي يتلقى منه التكليف دلالة عادية كما صرحوا به ولا شك ان التمكن من العلم بذلك الصدق

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها أربع مراتب كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وأيضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يتدأبه يلزم من هذا الكلام أن يكون لادراك الحواس الخمس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي

---

ولو سلم ففي تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد وفي تعريف الجمهور ارتكاب مجازين (قوله سائر التخصيصات) أي بالمعنى اللغوي بمعنى قصر العام على بعض متناولاته سواء كان بمستقل أو مقارن أولا (قوله ان الاستثناء لا يثبت الخ) قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان وضع الالفاظ للامور الذهنية أو الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول ولما لم يتصور



واسطة بين النفي والاثبات في الامور الخارجية لزم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس وعندنا لما كان بين الامور الذهنية والخارجية واسطة بالضرورة لزم القول بالاول انتهى كلامه وقال المحقق الهروي ذهب أكثر المحققين كالشيخ الرئيس أبي علي بن سينا وأبي نصر الفارابي وغيرهما الى ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وأكثر المتأخرين الى انها موضوعة للاعيان الخارجية ولا يخفى ان هذا القول ظاهر البطلان لان كثيرا من معاني الالفاظ ليس موجودا في الخارج وليس في وضع الالفاظ نفات وان الموضوع له يجب ان يكون معلوما بالذات والعين الخارجي معلوم بالعرض والا لانتفى العلم بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشئ من حيث هو هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه أو بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض الافاضل من أصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية يوجب ان يكون وضع المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية التي في مرتبة الحكاية وظرف الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم بالجيئة على القوم انتفاء الجيئة عنه وعدم اتصافه بها في نفس الامر وحاق الواقع الذي هو مرتبة المحكي عنه اذ عدم الحكم بالثبوت لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتفاء في نفس الامر فبقي شان زيد مسكوتا عنه نفيا واثباتا واما اذا كانت المركبات الاسنادية موضوعة بازاء ما هو المحكي عنه ومطابق الحكم ومصداق الحمل في ظرف الواقع وحاق نفس الامر الذي هو مرتبة المحكي عنه فالثبوت والانتفاء في مرتبة المحكي عنه نقيضان لا يرتفعان معا فاخراج زيد مثلا في مرتبة المحكي عنه عن القوم بيان لانتفاء الجيئة عنه بالضرورة وتارة

---

أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدرك القلب بتأمله أي التفاته اليه والتوجه نحوه هو بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس أو توليدها وان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما بالهام الله تعالى واعلم أن العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو أول المخلوقات ففي كلام المصنف رحمه الله تسامح (قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم) اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقصد وأما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرفات فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسره بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى أعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة للنفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي تتمكن من اكتساب العلوم

---

مما لا يقع التشكيك بدونه (قوله أي الروح) وجه التفسير ان القلب قد يطلق على المضغة التي في الجانب الايسر وليس المراد ههنا ذلك (قوله ففي كلامه تسامح) قيل لما كان العقل الفعال من آثار الجوهر الذي هو أول المخلوقات عندهم كان الاثر الفائض منه الى الانسان أيضا من آثار ذلك الجوهر فلا تسامح على ان المصنف تصور بيان العقل على ما عليه مشايخ أهل السنة لا على مذهب الفلاسفة ويجوز أن يكون النور المعنوي أثر الجوهر المخلوق أولا عندهم فلا يتعين التسامح في كلامه (قوله من شأن القوة التأثير والفعل) قيل لا يلزم أن يكون القوة للتأثير بل قد يكون للتأثر كقوة الفهم وأمثاله فلا اتجاه للسؤال أصلا (قوله وقابليته من حيث الخ) قيل القابلية على هذا الحصول المطلوب لا لاشراق الجوهر

وتارة مراتب تصرفاتها في المبادي ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس أن يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وأن ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية وأما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احداهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك ان النفس في مبدا الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على

المذكور ولك أن تقول القابلية للاشراق المذكور قابلية لحصول المطلوب وبالعكس (قوله وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها) فيه انه لا يلائم ما ذكره أولا من ان القوة لا تكون الا مبدأ التأثير والفعل (قوله خالية عن العلوم) خلوها عن العلوم الانطباعية لا عن العلم الحضوري فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلو الشيء عن نفسه (قوله بالهيولى الاولى) أراد الهيولى المتعارفة واغا قيدها بالاولى لان الهيولى قد يطلق على جسم تركب منه جسم آخر كالسقف الذي تركب منه البيت ومن الجدار وليس المراد ههنا ذلك (قوله الخالية في نفسها) بمعنى انها لا يقتضي شيئا منها بخصوصها وان لم ينفك عن واحدة منها غير معينة (قوله ثم اذا أدركت الضروريات) فان قلت بين هذه المرتبة والمرتبة الاولى مرتبة أخرى هي ادراك الجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا لها قلت لانها من خواص النفس الحيوانية مطلقا والغرض عد من مراتب المخصوصة بالنفس الانسانية (قوله من غير تجشم كسب جديد) قال بعض المحققين وعندي انه لا اعتبار للملكة الاستحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة

وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفا لنفسها دون وجودها لانه مما يمتنع فرضه اذ الوجود ليس الا نفس الموجودية المصدرية أي صيرورة الشيء ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون الموضوع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فقد قولنا جاء في القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح منهم الحكاية بالمجيء فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد بحيث يصح منه الحكاية بالمجيء فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى مصداق القضية واما اذا كانت موضوعة للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب الاسنادي نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قيل جاء في القوم لا يستفاد منه الا حصول نسبة المجيء الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه



زيد لا يستفاد منه حصول النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شيء من النسبتين في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افادة الاستثناء الحكم مطلقا سواء اريد به نفس النسبة الحاكية أو مصداقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما كان باعتبار وضع المركب الاسنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس الا الهيئة التركيبية الحملية او الشرطية والا مع ما بعدها ليست هيئة تركيبية لا حملية ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجيهه على فهمي القاصر ان المركب



الاسنادي في هذا القول موضوع للنسبة الخارجية فمعنى قولنا جاء في القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالمجيء فاذا استثنى منه زيد يستفاد لا محالة عدم كونه بتلك الحيثية فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييدية كما هو مذهب متأخري الميزانيين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الايجاب والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب الحكم اذ افادته على المشهور انما كان باعتبار افادة الا مع ما بعدها رفع الحكم الايجابي في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا اذ في الحكم الايجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييدية فرفع الحكم الايجابي يتصور على ثلاثة أوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع وفي النسبة

فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات فى احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه فى الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك فى مقدم الدماغ وهو الذى يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم فى مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعانى الجزئية ثم بعده الحافظة وهى خزانة الوهم ثم المفكرة فى وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين



السلبية لابد من التقييدية وسلب كونها واقعة واذا كان رفع الحكم الايجابى رفع النسبة فقط فى هذه الصورة يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفى اذ ح يكون رفع الحكم الايجابى بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين فلا يفيد الاستثناء من الاثبات النفى لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابى على هذين الوجهين و بين النسبة السلبية هذا ما حصل لى فى هذا المقام مع تشتت خاطرى بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمى وفساد قريحتى فليتتبع عديل أيضا والاول على التقيض واغتر ربى باحصاء الاعدام الخيالية (قوله اطلق العشرة) الاحتمالات أربعة والمذاهب ثلاثة حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والالاثة قرينة وحاصل الثانى ان العشرة تناولت ثم اخرج منها أى منع من الدخول فى الحكم ثلاثة واسند الى العشرة المخرج منها الثلاثة فوقع الاسناد الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب (قوله فى منع الحكم بطريق الخ) قال ابن الحاجب الصحيح انه لاخلاف بين أهل العربية انه بطريق البيان لابطريق المعارضة لانه خلاف اجماع أهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء اخراج ما يتكلم به وانه تكلم بالباقى بعد الثنيا والمعارضة يكون بين الحكمين المتنافيين مع بقاء الكلام (قوله لايقع عليه الخ) أى لايطلق عليها الاحقيقة ولامجازا (قوله وهذا الكلام نص الخ) قيل عليه بل لايدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب الثانى أيضا ورد بان فى المذهب الثانى المراد بالالف حقيقته غايته ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة منها (قوله وحجته) هذه الحجج الثلاثة أوردها فخر الاسلام من قبل الشافعى فى ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما فهم المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول جعلها حججا عليه (قوله فاما اعدام الخ) يرد عليه ان هذا ليس بلازم من جعله فى حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه عدم التكلم فى المستثنى بحكم مخالف لحكم الصدر لفظا وتقديرا وقيل أيضا ان هذه الحجة لاتدل على نفى المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل القول بان عشرة الاثلاثة اسم السبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول اجيب عنه بانه جعل التكلم

لكتابة الذى لايكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولانى يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيولانى استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات أى مرتبة التأدى الى المجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذى يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاثة الاول أو كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولاشك أن للنفس فى كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فيطلق على نفس القوى أيضا ونعنى بالقوة المعنى الذى به يصير الشئ فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهى أن تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرف عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم أن بداية درك الحواس) يعنى لما ذكر فى تعريف العقل ان درك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم أن يكون له نهاية لان ادراكاتنا أمور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير فى اليه عائدا الى حيث أى طريق يبتدأ به من المقام الذى ينتهى اليه ادراك الحواس لزم أن يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس فى احدى الحواس الخمس الظاهرة وهى اللمس أعنى قوة سارية فى البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهى قوة منبثة

كافية وانما لم ينحصر المراتب فى الاربعة فانه اذا حضرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها النفس قادرة على استحضارها ولم تجسم فهذه المرتبة لولم يقدر عقلا بالفعل لم يتحقق الانحصار (قوله والمصنف جعل الهيولانى الخ) رد عليه بان المصنف جعل الاستعداد الانتزاع للكليات عن الجزئيات باستعمال الحواس عقلا هيولانيا وليس فى كلامه ما يدل على اعتبار أن يكون هذا الاستعداد بعد حصول

بالعشرة كلا تكلم اذ لو افادت معناها لزم الاخراج أو المعارضة وحيث لم يفد صار كانه لم يتكلم به (قوله الاستثناء من المتناول الخ) قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن الحاجب ١٤٧ هربا عن اشكال الضمير وتقريره ان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بها نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها والتسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع وهكذا وأيضا الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي وبضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام قال السيد الشريف قدس سره رداً عليه بان القائل بان المستثنى منه مستعمل في الباقي مجاز والاستثناء قرينته كيف يسلم رجوع الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم واما قوله للقطع الخ ففيه ان قوله في آذانهم لما دل على ان المراد بالاصابع هو الانامل يكون معنى قوله الا اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لولاه لفهم دخول ما بعده فيما قبله اما لو قيل جعلوا الاصابع في الماء الا اصولها كان صحيحا واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو اخرج آذانهم وقال العلامة الفناري ان الاستثناء من حيث التناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لا من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد الاخراج وتمام القرينة لا قبلها فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشتريت جارية نصفها للغير فالمراد التقييد لقيام القرينة يكون الملاحظة لمعناه الوضعية فلا يرجع الضمير الى كل الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما اجمع عليه وان العشرة أصف من مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الا اصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ولاشك انه لا فرق بين الا النصف والا نصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيدل على ما يدل عليه (قوله كالا تجوز باشخص) وما قيل المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد

---

في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في أن المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمرتسم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لا في مؤخره على ما ذكره المصنف رحمه الله بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعني التي لم تتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة عمرو وصداقة زيد والحافظة وهي قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ لحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة الخيال

---

للمحسوسات له (قوله فيفترقان الى العينين) في شرح القانون للقرشي في باب تشريح العين قيل ان العصبتين يتقاطعان بحيث تنفذ اليمنى الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمنى وجالينوس يعتقد خلاف ذلك ويرى ان اليمنى تنفذ الى العين اليمنى واليسرى الى العين اليسرى فان العصبتين لا يتقاطعان بل يتلاقيان ويتشعب كل واحد منهما عند موضع التلاقي حتى يكون هنالك موضع مشترك التجويف فيهما ثم يتفارقا فيذهب كل واحد منهما الى العين المحاذية لمبدئه وهذا هو الرأي المشهور وبه يقول الشيخ أيضا (قوله ولا خفاء في ان المرتسم الخ) ان قصد به الايراد على قول المصنف نهاية ادراك الحواس ارتسام المحسوسات في الحاسة الظاهرة فهو ظاهر الاندفاع بالحمل على حذف المضاف أي ارتسام صور المحسوسات على انه قد يجاب عنه أيضا بان معنى ارتسام المحسوس في الحاسة حصول صورته (قوله لا في مؤخره على ما ذكره المصنف) أجيب عنه بان المصنف جعل للدماغ مقدما ووسطا ومؤخرا ويعتبر التجاويف الثلاثة وان لكل منها مقدما ومؤخرا وان في المقدم قوة وفي المؤخر أخرى لان غرضه

وتتصرف فيهما بتركيب بينهما تركيبا وتسمى متخيلة أيضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله أربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى

---

ويراد بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من الآحاد التي هو مبلغها على ما تقرر في مقره وثبت في محله (قوله ولو صحت فاصل الخ) قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وفي جعلها جوابا من الجهة الاولى تكلف ورد بانه جواب بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد (قوله مجاز) وذلك لانهم اجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا فلا بد من الجمع بين الاجماعين بحمل الاول على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقط لما صرح الثقات كفخر الاسلام وصاحب الكشاف والمغني والنسفي



وقال في اللباب اجمع أهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل (قوله المستثنى غير الخ) قيل عليه ابن الحاجب وغيره من القائلين بالمذهب الثاني على ان الاستثناء من النفي اثبات و بالعكس بمعنى انه اخرجت من العشرة ثلاثة ثم حكم على العشرة المخرج منها الثلاثة بالثبوت وعليها بالنفي ورد بانه مراد المصنف على الحقيقة أي لا يصح الحكم حقيقة وذلك لا ينافي اثباته مجازا كما ذهب اليه القائلون بهذا (قوله ووجه المجاز) وقال القاضي أبو زيد اطلاقها على ظاهر الحال لانك اذا قلت لفلان على ألف الا عشرة لم يجب العشر كالو نفينا ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف الوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب عليه (قوله فصار كقوله الخ) قيل عليه هذا في غاية الفساد لظهور ان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف والاستدلال علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرمن رجلا عالما بر باكرام عالم واحد واما من حلف لا اجالس الا رجلا عالما فانه لا يحنث بمجالسة عالمين أو اكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق وهذه أربعة اعتراضات في القدح على مذهب الحنفية رحمهم الله وقال العلامة الفناري النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد النفي اذا وصفت بها النوع نعم نحو لا اجالس الا رجلا عالما حيث يشمل اباحة مجالسة كل عالم فلا يحنث بمجالسة أي فرد واحد فصاعدا

---

الحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى أخذه المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من علماء التشريح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام المصنف رحمه الله ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانه يرتسم أولا صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعدها الحافظة فاشار بلفظ بعد الى ان محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أي ارتسام الصور والمعاني وأخذ المفكرة اياهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أي صورا أو معاني كلية لانها بالتصرف والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا هو تمام التعريف في أن نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما شرع به التعريف المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وانه يحتاج الى هذا التطويل وان عود الضمير الى حيث وهو لازم الظرفية مما يعهد في العربية بل المراد أن العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في الادراك من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه لا مجال فيه لادراك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات

---

لم يكن بيان تشريح الدماغ وانما المراد بيان الحواس الباطنة لانجرار الكلام اليه وهذا يتم ببيان تقدم البعض على البعض أحدا من مقدم الدماغ بلا احتياج الى بيان ان كلا منهما في مقدم أي تجويف أو في مؤخره فاكتفى بان يقول في المقدم الحس المشترك والخيال خزانته وفي المؤخر الوهم والحافظة خزانته

(ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى ويسمى علوما نظرية واما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها) أي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عنده او عما هو شر عندها والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفتها بالعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال (ثم لما كان العقل ميزان



والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور والنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يبتدئ المطلوب القلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك أن الموجود ان لم يكن لاختيارنا أثر في وجوده يسمى العلم به نظريا ولا نعمليا الا بمعنى أنه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور والى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر و بالعكس اما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان ميزان العقل

وفي الوسط المفكرة فتوهم أن المصنف يجعل الوهم في التجويف الآخر من الدماغ عين الوهم (قوله يسمى العلم به نظريا) قيل عليه كون الاشياء مباحة التصرف أو محظورته أو كون الاعمال واجبة أو حراما أو مباحة أو مكروهة أو مندوبة مما وجد وليس لنا اختيار في وجوده مع ان العلم به من العلوم العملية فالاولى ما فعله المصنف من الاكتفاء بعدم تعلقه بالعمل (قوله واستدل من ترك الخيرات الخ) قيل هذا يقتضي أن لا يكلف التارك للخيرات والآتي بالشرور لعدم العقل الذي هو مناط التكليف

اطلاق اكرمت رجلا عالما اذ لا نفي وما كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع في صورة اليمين لان الايمان على العرف وليس الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثناء في قولنا لا اكرمن رجلا عالما الا فلانا ففيه دلالة على انه فيه عموم ولو على سبيل البدل ولو سلم فالتخلف لمانع لا يقدح في الاصل الكلي وقدح العلماء الحنفية في عموم النكرة الموصوفة وكون الوصف علة تامة للحكم في حيز المنع ومنع علية الوصف في نحو قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى وقولك اذا رأيت لي عبدا آبقا فرده وكليا كلبا فاقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان هو العلة التامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم الثابت عموم الاستغراق غير انه ان كان عموم الجواز فالاستغراق جوازي وان كان عموم الوجوب فهو وجوبي اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيقال واحدا وان كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لا أجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا أجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين وأكثر لا يجوز ان يراد في الاولى لا أجالس الرجال الا رجلا ولا انسانا الا ان المقدر يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة متعلق بالصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكر دون الذات فاعتبر تعميمها دون الذات الا يرى ان من قال اذا رأيت لي عبدا آبقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهي تعم فعممت النكرة بتعميمها الا اذا

متفاوتة في افراد الناس) وذلك التفاوت انما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها في
مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلقة (متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم
ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بأنواره واستفادتها امفاض آثاره فالقابلية المذكورة
سبب لحصول العلم والعمل وحصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ماذكر) اي كماله مناط التكليف
متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله
تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسئلة الحسن
والقبح المذكورة في باب الامر (فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمان
يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه) اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

---

نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور نكرة لا يتعين عند المتكلم والسامع الا عند وجود الصفة فاما اذا كانت الذات متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة
سابقة له لا في التكلم غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لا تعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا
رجلا كوفيا لان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر
الاسم المنكر تابعا لها في الاعتبار فلم يتعمم بها بل بقي متوحدا هكذا حققه المحققون (قوله وأيضا صدر) دليل آخر على ان في مثل
لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا من النفي قيل عليه الموضوع في صدر الكلام نكرة وانما عمومها من ضرورة
وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع أيضا ولا تعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال
الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلاة اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما في ما جاء في

---

متفاوتا في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال
والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه
كانت النفس الفائضة عليه أكمل والى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها
بمنزلة المرآة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول
النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى
بالعقل الفعال أكثر واما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما
ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية
ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها بالازدياد الاستفاضة
بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي
هي مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ فأقام السبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر
والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة
بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي
هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد دواما وبها تظهر
آثار الادراك وهي مسخرة ومطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء
اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة لتحصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر)
اعلم أن المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر في أدلة الجانبين ويظهر صحة
المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب
الصوم في آخر رمضان وحرمته في أول شوال ولا نزاع للاشاعرة في أن الشرع محتاج الى العقل وان
للعقل مدخلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي
ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع في أن
العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض

---

(قوله باعتبار زيادة اعتدال البدن) المفهوم من كلام المصنف ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق
بحسب تفاوت أنفسها في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام الشارح انه من تفاوت الابدان بحسب

الافعال

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ فى العقليات) فان مبادى الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور فى مسئلة الجبر والقدر وفى مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها (فهو وحده غير كاف) أى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ آخر اما ارشاد أو تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال أو ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط فى المسائل المتفرعة المذكورة فى المتن وهى قوله (فالصبي العاقل لايكلف بالايمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علة الحصول التجارب وكمال العقل (ولكن يصح منه) اعتبار الاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب (والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لاتبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين) فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعلها مجرد عقلها كافيا فى التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ انها أدركت مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاهق) أى لايكلف قبل مضى زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام

الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لاحكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا للدور) يعنى أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لايدرك الا المعانى الجزئية والعقل لايدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان انسها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله فهو) أى العقل وحده غير كاف فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لايستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبي العاقل لايكلف بالايمان) وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى أن الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبي سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية (قوله وان كفرت) أى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذ لم نعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى أن تعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم أنه لامشقة فيه أصلا فانه يبقى الرخصة بحالها قلنا ذلك فى الفروع واما فى الاصول لاسيما فى الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى أن يدار عليه لعظم خطره (قوله وكذا) أى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لايكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد لم يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار لدلالة على أنه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيأ فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس

الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس فى مبدا الفطرة بصفاء ولطافة بحسب تفاوت الابدان

أحد الادراكين أو دبان الحكم المثبت على الحالة المستثناة بعينه هو المنفى فى صدر الكلام والمعنى لاصلاة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور فيكون المعنى ان كل صلاة على تلك الحالة فهى جائزة كما فى قولنا ما جاءنى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين على ان الاستثناء يثبت نقيض الحكم لا نقيض القضية ونقيض الحكم أن يكون النفى اثباتا والاثبات نفيا حاصل ولم يقل أحد بأنه يجعل الكلى جزئيا أو يؤثر فى تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس كذلك لانه متعلق بالحال فلا يرد ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الطهور فى الجملة وذلك اذا تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل مترددا بينه وبين النفى وما قالوا انه منقطع فلا اخراج فيه بل فيه حكم آخر وبانه محمول على المبالغة كأنه لاشرط للصحة غير الطهارة وان الحكم مطرد فى كل صلاة

﴿فصل ثم الاهلية ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء أما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا لما له وعليه قال الله تعالى

بالطهور صلاة صحيحة قطعا وبأن البطلان لمعارضة قاطع دل على اشتراط أمر آخر لا يمر بأنه مخصص مدفوع بان الاستثناء المفرغ متصل وبأن الحمل على المبالغة خلاف الظاهر سيما في أحكام الشرع وبأن الحكم في الصلاة الشرعية غير مطرد والحمى غير مراد بدليل عليه الاستثناء وبأن ورود الشرع ابتداء بصحة كل صلاة متصفة بالطهور غير متصور (قوله يجيء في باب الخ) دليل آخر على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يعفون فان العفو علة سقوط المفروض ١٥٢

فلو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه هذا طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة الجواز بل يفتقر الى أشياء أخر ولو ثبت فلا يضر الجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور ورد بأن قاعدة ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة بعلية مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط آخر على ان ما هو عدم الشرط ومتحقق المانع صلاة فيلزم ان يكون ثابتة (قوله وهو أقوى دليل) قيل عليه لا دلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال الا يفيد الجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال السيد الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان الفرع متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة الدليل الاحتمال الناشئ عن دليل لا الاحتمال المجرد (قوله فلان معظم الكفار الخ) وقد يقال ان اوادم الاثبات بالعرف الشرعي الطارئ لا اللغوي والكلام فيه (قوله ثم يلزم منه وجوده تعالى) اشارة اعترض عليه بأن هذا اعتراف بمذهب الخصم لانه لا يدعي أنه بطريق العبارة وانها موقوفة لاجله وان هذا يقتضي أن لا يصير النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة (أجيب) عنه بان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق ولو كان اصلا لكان مطردا وقد انتفى

الذمة

بعذور والا فعذور وليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعذبه والا فلا وهذا مراد أبي حنيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى في الآفاق والانفس وأما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشافعي لما لم يكلف بالايمان كل ينبغي أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب أن العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا قتلا في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية أهلية الاداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا الاولى بالذمة ولما وقع في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق

فلا مخالفة لكن هذا مبني على أن حدوثها بحدوث البدن ولو كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كما دل عليه خطاب ألست بربكم فكيف تكون تابعة لما لم يخلق عند وجوده (قوله وليس في تقدير الزمان الخ) أي ليس على حد الامهال وتقدير زمان التجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به أنه هكذا وقد دل ما قيل انه مقدر بثلاثة أيام فانه اذا استمهل يمهل ثلاثة أيام ووجه الرد ان العقل متفاوت في أصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لم يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه (قوله فان الاهلية ضربان) التحقيق أن الاهلية ثلاثة اضرب لان لنا ثلاث معلومات أحدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به أعني لزوم الايقاع وثالثها نفس الاداء وهو التسليم والايقاع وهذه ثلاث مفهومات ولكل منها أهلية عبر القوم عن أهلية الاول باهلية الوجوب وعن أهلية الثاني باهلية الاداء الكامل وعن أهلية الثالث بصحة الاداء وأهلية الاداء القاصرة وحصل ستة مفهومات نفس الوجوب بالسبب وأهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب وأهليته بالفعل والاداء الكاملين

فى مثل لاصلاة الا بطهور كما قد سلف وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد فى عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل الايمان حيث قال النبى عليه السلام أمرت ان أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله أنه لم يعهد) حاصله انه خارج عن قانونها من حيث التركب من الثلاثة ومن حيث وقوع الاعراب فى وسطه وانما لم يتعرض لما أورده ابن الحاجب بانا قاطعون بان كلا من المستثنى والمستثنى منه وحرف الاستثناء مستعمل فى معناه الافرادى وانه يلزم عود الضمير فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الى جزء الاسم وان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على مذهبكم لانه يندفع بما ذكره فى الجواب عن هذا (قوله اذ ليس المراد منه) قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم فى الاستثناء حيث أسند الحكم الى الكل وأخرج الى البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كما ليس مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف



أو يصلح ان يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعشرة فى قولنا له على عشرة الا ثلاثة هو عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الثانى فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع ظن وان الظن لا يغنى من الحق شيأ ورد بان التناقض مندفع بما ذكر فى بيان المذاهب الثلاثة بما اعتبر فى كل منها ما حقه ان يعتبر وانما الكلام فى كون ذلك على مذاق اللغة العربية أم لا ومقتضى البيان ان هذا ليس بخارج عن القانون الجارى فى لغة العرب وذلك لان العشرة التى أخرجت منها الثلاثة لا شك فى أنها عشرة لان العشرة عشرة سواء أطلقتها أو قيدتها فاما ان ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقى الذى هو العشرة المخرجة منها الثلاثة ويستعمل العشرة منها فى السبعة مجازا فهو المذهب الاول وأما ان يستعمل فى معناه الحقيقى لكن لا على ان يكون مقصودا أصليا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما فى الكنايات فحينئذ يكون اسما للسبعة لا على أنه وضع وضعا واحدا بل على أنه يعبر عنها بلازم مركب فهو المذهب الثالث فان الشئ قد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه كما فى قول الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث * هى حب المتيم المشتاق يعنى بنت أربع عشرة وهذا هو المراد بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وبه يندفع كل ما أورده ابن الحاجب وغيره فى رد المذهب الثالث (قوله مع أنه فى حيز المنع)

الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك أن الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة فى أدنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا فى صلب آدم ثم انسانا ذلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالآيات أن الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان أهلا لما له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وأن الادلة لا تدل على ثبوت وصف

ونفس الاداء بوجوب الاركان والشرائط وأهليته أعنى صحته بالقاصرين (قوله ان الذمة فى اللغة العهد) قيل لانه سبب نوع الذم اذا نقض (قوله ذرية آدم بعضهم من بعض الخ) روى مالك وأحمد بن حنبل والترمذى عن عمر رضى الله عنه أن النبى عليه السلام قال فى تفسير الآية الكريمة ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره وأخرج ذرية فقال جل جلاله خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون وفيه بحث وهو ان الآية الكريمة تدل على ان اخراج الذرية من ظهور بنى آدم ودل الحديث الشريف على انه من ظهر نفس آدم عليه السلام فما التوفيق قال صاحب الكشف قلنا التوفيق على ما قال الكتانى ان الله تعالى اخرج ذرية آدم عليه السلام بعضهم من ظهور بعضهم على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة وكان ذلك أخذا من ظهره وكان ذلك فى أدنى مرة كما يكون ذلك فى موت الكل بالنفخ فى الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية ووفق البيضاوى فى شرح المصابيح بان المراد من بنى آدم هو وأولاده جعلها اسما للنوع كالبشر ومن الاخراج توالد بعضهم من بعض على مرور الزمان

وإذ أخذ ربك) من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية إخبار عن عهد جرى بين الله وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من أداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلابد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى (وقال وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه) العرب كانوا يتيمنون الخير والشر الى الطائر



قيل جوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فدفوع بما ذكره فى الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتهجى بها أسماء السور وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا بجعلها اسما واحدا على طريقة حضرموت مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب وأما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه ان يحكى حكاية كما سموا تأبط شرا وبرق نحره وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء فى ان مثل عشرة الاثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل فيكون على طريقة حضرموت أى من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم المحذور وردبانه انما يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضعا واحدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك على ان اعتراض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركب الاسم من ثلاثة أصلا سواء كان محكيا أو غيره وليس فى عبارتهم ما يدل على التقييد ولا يندفع المنع والنقض بالاستقراء ولا بالنقل عن الائمة ولا بما ذكره صاحب الكشاف (قوله وأيضا ضعف) قيل عليه هذا فى غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احترز عنه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدرى كيف خفى هذا على المصنف رحمه الله تعالى ورد بان مدار كلامه أنه اذا جاز اعراب الجزء الاول فى الموضوع الشخصى عند الاضافة ولم يحسن حكاية فما المانع من اجراء اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على ان كذلك قد عرفت أنه موضوع بالوضع النوعى والامر فيه على سعة (قوله بالاشارة يكون الحكم فى المستثنى ثابتا) بدلالة اللغة كالصدر بيد ان حكم الصدر يثبت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة قيل عليه هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء فى الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجىء زيد وقيامه بابلغ وجه وآكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد لان النفى متى توجه الى الموجب المسلم ثبوته اجمالا الفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم

مغاير للعقل وأجيب بانا لا نسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب أو ثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى أن هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره فخر الاسلام من أن المراد بالذمة فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه أنه يجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى وإذ أخذ ربك من بنى آدم) ذهب كثير من المفسرين الى انه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان ألزمناه الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين أن يحملنها وحملها الانسان مع

واقتصر فى الحديث على ذكر الاصل (قوله وأجيب بانا لا نسلم ان العقل الخ) قيل ضعف هذا الجواب ظاهر اما أولا فلان المعترض مانع بانا لا نسلم ان الوصف الذى يبنى عليه الوجوب أمر آخر غير العقل فلا وجه لقوله لا نسلم ان العقل بهذه الحيثية الخ واما ثانيا فلان قوله الوجوب مبنى على هذا الوصف ليس أمرا زائدا على مجرد الدعوى بل الجواب عن أصل الاعتراض ان الله سبحانه عند اخراج الذرية جعلهم عقلاء والا لم يجز الخطاب بالسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيا للايجاب لم يحتج الى الاشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الايجاب لامر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة وعلم ان العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب (قوله أنه تمثيل) قد يناقش فيه بانه لا يصار الى المجاز الا عند تعذر الحقيقة (قوله من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده) قيل وجود ذلك الوصف لم يلزم من

صريحا بثبوته افادة له فالاول تأكيد بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم وردع السوق لذلك بل المقصود تأكيد مجيئه بنفيه عن غيره والتأكيد لا يقتضي سوق العبارة لاثبات المجيء حتى يكون فيه عبارة بل التأكيد على سبيل الاشارة فان المجيء لما كان مركوز الثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيع بما يدل على نفيه عن غير زيد يفيد مجيئه البتة وكذا في ما زيد الا قائم وأما في ما قائم الا زيد ولان هذا الكلام رد لمن يزعم مشاركة الغير لزيد في صفة القيام مع اقراره بأنه متصف به فكان نفي القيام عن غيره هو المقصود وهذا في المثال الثاني أظهر فانه لما نفى عن زيد جميع الحالات سوى القيام ومن جملتها عدم القيام أفاد على طريق الاشارة تأكيد ان زيدا قائم وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما أنت الا حر لا لان في الاستثناء حكم (قوله بحكم العرف الخ) قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه بين العددي وغيره وأيضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره ذهبوا الى ذلك ورد بأن المراد ان فيه اخراجا قبل الحكم ثم الحكم على الباقي واجماع أئمة اللغة على ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي اعدل شاهد على ان العرف هذا والمصنف لا يريد العرف في الفرق بين العددي وغيره ولا يدعيه بل مدار الفرق عنده بين العددي وغيره ان اسم العدد اسم لعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه نائبه الآخر بخلاف غير العددي وقد عرفت ان ابن الحاجب ومن وافقه لا ينافي لهم اثبات الحكم في المستثنى على الحقيقة هذا (قوله وهذا مناسب) يريد ان التوفيق بين الاجماعات المنقولة يحصل بالقول بأن استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحا في مثل ما روى ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العالمون وهلك العالمون الا العاملون وهلك العاملون الا المخلصون والمخلصون على خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي على ذلك التقدير فليتأمل (قوله مما أوجبه الصيغة قصدا) قال السيد الشريف يرد عليه ان من أوصى بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما أوجبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان القياس في باب الوصية ماذكر لكن مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها لما عرف ان القياس يأبى جوازها لانه تمليك مضاف الى حال زوال المالكية ولو أضيف الى حال قيامها نحو ملكتك غدا لا يجوز فهذا أولى (قوله لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار الخ) ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير جائز بالنصب صفة للمصدر المحذوف أي توكيلا غير جائز الخ يعني انه وكل

ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الداعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقوقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعني ونارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات على ما خلقتنا لا نحتمل فريضة ولا نبغي ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن وابائهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن أن يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل أن يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان الانسان وصفا به يصير أهلا لما عليه وليت شعري أي دلالة للعتق على ذلك وأي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل مفرد من مفردات الكلام وأيضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف به يصير أهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على أن فيه وصفا هو الذمة لجواز أن يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل

استعارة العتق بل من لزوم العمل للانسان ولكن اللزوم لما وجب أن يكون له محل وهو الذمة قلنا استعارة العتق عنها فالاستعارة انما يصير اليها بعد العلم بالذمة لا ان العلم بها انما حصل من الاستعارة (قوله وكونه ظلوما جهولا لما غلب الخ) لا يخفى انه لا بد حينئذ ان يقدر قبله ثم عذر بحمل الامانة وضمانه فيها حتى يرتبط به قوله انه كان ظلوما جهولا فان مجرد تحمل الامانة الشاقة لا يناسب الوصف بالظلم والجهل (قوله وكسر سورتهما) قيل هذا التوجيه اذا كان الداعي الى الحمل وجودهما لامكان تعديلهما بالعقل فحمل من ليس فيه كلاهما كان أسهل فما معنى قوله سبحانه وأشفقن منها (قوله لم يكن حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة الخ) يمكن ان يقال المراد ان في الآية دلالة على ان في الانسان وصفا وخصوصية بها التزم الامانة لانه ألزمها بدون التزامه فعلى هذا لا يتأتى الاستدلال بمجرد قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة كما لا يخفى فليتأمل (قوله على ان استحقاق الرزق الخ) فقد يدفع بان مجرد تحقق

فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى ألزمناه ما قضى له من خير أو شر أو ألزمناه عمله لزوم القلادة العنق أي لا ينفك عنه أبدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكاليف لزوم القلادة أو الغل العنق (وقال وحملها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل أعباء التكاليف أي وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به يصير أهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به أهلا لما له وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به أهلا لما له ولكن المقصود هنا اثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في اثبات المقصود وأما الدلائل الدالة على الوصف الذي يصير به أهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ونحوهما (فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن أداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب) أي على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد (لان المقصود هو المال وأداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن أو الاعواض

---

بالخصومة واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار لانه تصرف لفظي لا يعمل فيما يثبت حكما بل يقتصر عمله على ما يتناوله قصدا وصحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لا على دخوله في اللفظ الى قصدا (قوله المراد بالخصومة الجواب) لانه لا علاقة شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف المدعي محقا لا علاقة الانكار شرعا (قوله لانه قد ذكر ان الاقرار الخ) قيل عليه الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار أيضا فيلزم استثناء شيء من نفسه ورد بان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما أوجبه الصيغة قصدا ولا شك ان ما أوجبه الصيغة قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشيء من نفسه وما قال ان الاقرب الخ في غاية البعد لان أبا يوسف رحمه الله تعالى لم يجعل الاقرار تبعا للانكار وانه مما لا وجه له

---

دابة (قوله فان مر سانحا) السانح ما ولاك ميامنه أي مر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لا يمكنك أن ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولا يخفى ما في كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر أي قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالمعنى ألزمناه ما قضى له من خير أو شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضي به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر أولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد ثانيا وفي كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال ان القضاء ما في العلم والقدر ما في الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا أراد شيئا قال له كن فيكون فهناك شيئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر (قوله فقبل الولادة) يعني أن الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة أنه ينتقل بانتقالها ويقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لا لوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا أنه لما لم يكن أهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص وجوبه بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج

---

الوصف الذي يكون به أهلا لما له لا يكفي في تسميته ذمة بل لا بد أن يكون به أهلا لما عليه أيضا وأنت خبير بان هذا يقتضي أن لا يكون للجنين قبل انفصاله ذمة وهو خلاف ما يصرح به (قوله استعير الطائر الخ) ويحتمل أن يكون حقيقة في الخارج من العمل من طار السهم اذا خرج (قوله في الكتاب المبين واللوح المحفوظ) قيل المراد بهما العالم العقلي فلا يكون مخالفا لما ذكره في شرح المقاصد من ان القضاء عبارة عن جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واعلم ان الجواهر العقلية عندهم موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين وأما

كنفقة القريب) نظير الصلة التي تشبه المؤن (والزوجة) نظير الصلة التي تشبه الاعواض (لاصلة تشبه الاجزية) أي لايجب (فلا يتحمل العقل) أي لايتحمل الصبي الدية (وان كان عاقلا) في هذا الكلام ايهام (لانه يشبه أن يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة) أي لايجب على الصبي العقوبة (كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر) في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لايوصف بالتقصير (وأما حقوق الله تعالى فالعبادات لاتجب عليه اما البدنية فظاهرة) لان

أصلا بل جعله تبعا للتوكيل بالخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار ثابتا بالوكالة ضمنا (قوله ان الاستثناء يطلق على الخ) صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع مثل صيغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس بينهما قدر مشترك يصحح اطلاق اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي وقول الرضي حقيقة المستثنى متصلا كان أو منقطعا هو المذكور بعد الا وأخواتها مخالف لما قبلها نفيا واثباتا على عرف النحاة وبالنظر الى الاحكام اللفظية ونظر الاصولي من حيث المعنى (قوله من أمثلة الاستثناء الخ) مع ظهور اتصاله لان شرطه دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تناوله وشمول لفظه اياه لاباعتبار ثبوته له في الواقع اذ لايصح على ذلك استثناؤه ولاشك ان الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كمن لاذنب له بعد التوبة ولكن القاضي أبازيد وفخر الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعا (قوله والتائبون ليسوا الخ) لان شرط صدق المشتق قيام المبدأ حال الحكم على الاصح وماعدا ذلك مجاز وما في التلويح انه اذا لم يشترط قيام المبدأ في حالة الصدق يتحقق التناول لكن لايصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عمن كان فاسقا في الزمان الماضي ليس بشئ لان الاستثناء لايدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عمن صدق عليه اسم الفاسق في الجملة (قوله وفي هذا نظر الخ) أجيب عنه بأن الفاسق ان أريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى أو من قام به الفسق في الجملة فلا صحة لاخراج التائب من الفسق لان القذف فسق وان أريد به من ثبت على فسقه ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة وهذا مراد فخر الاسلام ورد بأنه لاخفاء في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوت عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم التناول

الى تفصيل الواجبات وتمييز مايجب عليه عما لايجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب) فانها صلة تشبه المؤن من جهة أنها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه أقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة أنها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ماهو المعتبر في الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضي المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (قوله وان كان عاقلا) أي الصبي لايتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا أنها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل عن فعله والصبي لايوصف بذلك ولهذا لاتجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لايتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لاتجب عليه) أي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا أو باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام الى أن الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه وأما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لايحتمل النفل أصلا ولهذا لايلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لايحتمل السقوط بحال والصبا لاينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو أسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ماعرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى انه لاوجوب عليه مالم يبلغ وان عقل لان الوجوب لايثبت بدون حكمه وهو الاداء

الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الازل مجملة ومرة فيما لايزال مفصلة (قوله جعله من البدنية تغليبا الخ) قيل لاحاجة الى هذين الجوابين لان الحق ان المصنف أراد بالعبادات فروع الايمان بدليل انه ذكر حكم الايمان بالنسبة الى الصبي فيما قبل حيث قال فالصبي العاقل لايكلف بالايمان وانت خبير بان المصنف سيذكر ايمان الصبي فيما يثبت بالاهلية القاصرة فالاولى ادراجه ههنا باحد التأويلين اللذين ذكرهما الشارح (قوله لو أسلمت امرأة الصبي) أي العاقل فان الصبي الغير

الضبا سبب العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجتزاء) أي اكتفاء (بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما يمكن أداؤه يجب وما لا فلا (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها الطهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل) أي يحتمل ان يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها) أي عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لانه) أي الاغماء (يندر ممتدا شهر رمضان وأما الثانية) أي أهلية الاداء (فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك) أي أهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا (وانما الضرب للتأديب) جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه السلام (أهل للثواب ولان الشئ اذا وجد جهة لا ينعدم شرعا الا بحجره) أي بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر) جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه (وأيضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين

---

ـكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعني أن الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصى لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى أراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى ان لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الائتمار وأما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد يجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغي أن يجب على الصبي ويؤدي عنه وليه أجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الذى (قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان المعنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله والكاملة) أي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل أو احداهما كما في الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله فما يثبت بالقدرة الناقصة أقسام) لانها اما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة وأحكامها مذكورة في المتن (قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعني أن الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من

---

العاقل يؤخر الفرض فيه الى ان يعقل (قوله وليس المعنى الخ) بل المعنى أنه تعالى اراد الاداء من جنس المكلفين قيل على انه لو قيل أنه اراد الاداء من كل مكلف كما هو مذهب المعتزلة في توقف الامر على كون المأمور به مرادا للآمر لا يلزم المحال لان ارادته تعالى لاداء المكلف باختياره فاذا لم يوجد اختياره لا يلزم وقوع خلاف مراد الله تعالى وفيه نظر ظاهر (قوله فان قيل قد يجري النيابة الخ) قيل هذا سؤال

---

من الاستثناء في الآية وحديث التائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليت شعري ان الفائدة الجديدة التي يعتري عنه الاستثناء المتصل ما هي في المنقطع ونحو الاسلام وغيره براء من هذا المراد (قوله داخلون في الخ) لان الذين يرمون

ألا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضررا) حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا لان الجهل لا يعد علما فيصح ردته فيلزمه أحكام الآخرة) لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا الا انها تثبت ضمنا) أى لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا والاحكام القصدية فى الاسلام والكفر هى الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى (على انها تلزم تبعا أيضا) أى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا (وأما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور) أى الصبى المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا) وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان



العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب (لكن فى العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن) أى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمنه المستأجر (بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ) الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا أى لا يبلغ سهم الغنيمة (ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا) عطف على قوله فما كان نفعا (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرته) أى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبى

جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء موضوع عن الصبى لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضا يحتمل الضرر فى حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمنا لا من أحكامه الاصلية الموضوعة هو لها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا مما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة (قوله ألا ترى انهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان أسلم أحد الابوين ولم يعد اضرارا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر من الصبى أيضا) كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق أحكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق أحكام الدنيا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امرأته المسلمة ويحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالحراب وهو ليس من أهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (قوله بلا عهدة) أى لا يلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه الصبى الا أن يأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرته) لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله الحق انه لا ضرر فى اثبات أصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج

وجواب غير ما بين على ما ذكر من ان المقصود هو الاداء والصبى ليس اهلا للاداء للعجز اذ من لا يكون

المشار اليهم بأولئك عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فما فى التلويح الاجماع القاطع على أنه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا خبط بين لان الكلام ان الذين يرمون الخ عام يتناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفاسق يشمل كلا الفريقين لولا الاستثناء فالذى استفاد من هذا الاجماع أم هو أنه يمنع التائب من الدخول فى الرماة أم هو أنه يمنع من ثبوت الفسق للتائب ولولا خروجه بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان مصيق سواء كان ثبوت الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار أو على التجدد والحدوث وما فى التلويح ان منع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى

(الا القرض للقاضي) وانما يفع اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حالية أي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين بعرض الهلاك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها (وما يتردد بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأي الولي لانه) أي الصبي أهل الحكمة اذا باشره وليه (فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي ويحصل بهذا) أي بمباشرة الصبي برأي الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله



بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش (ففي رواية يصح لما قلنا) انه يصير كالبالغ (وفي رواية لا لانه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لان له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة) أي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو ان يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله (بطريق انه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الاجانب

فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده (قوله الا القرض) أي الاقراض اذ استقراض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وأما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي وأما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى وبينة وهذا معنى كون القاضي أقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا ويلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي (قوله لانه أي الصبي أهل لحكمه) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا أجر عينا له (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي

اهلا لشيء لا ينوب عنه احد لا جبرا ولا اختيارا (قوله واما القاضي الخ) الامران الاولان يتحققان في الولي أيضا فالعمدة في الجواز للقاضي دون الولي ان القاضي اقدر على استيفائه اذ علمه حجة وقدرته على التحصيل ظاهرة واعترض على هذا الدليل المذكور بانه انما يفيد اولوية اقراض القاضي ولا يفيد عدم جوازه للولي وأجيب بان ما ليس اولى وانظر للصبي فغير جائز (قوله وفي رواية يجوز للاب ايضا) لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي وأما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضيخان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز له وفي المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه وقد ذكر مسئلة الاستقراض في بعض نسخ الشرح (قوله ويلزمه أن لا يندفع الضرر الخ) أجيب بان المقصود من كلام المصنف بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتمالها على دخول شيء في الملك وخروج آخر عنه فمن حيث انه دخول نفع لانه لا يحتمل الضرر أصلا فانه قد يكون هناك ضرر بكون الخارج من الملك أكثر قيمة أو أنفع من الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع أصلا فان الداخل في الملك عوضه قد يكون أكثر قيمة وأنفع منه فلاجل ذلك



الثاني ليس بوجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول بزيادة لفظ عدم في الاول أيضا وبالجملة فقد وقع منه في هذا المقام خبط أكثر منه في غيره على ان الاجماع انما هو على ارتفاع حكم الفسق كالعفو به لا نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا عينه كما في قوله وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف في نظائر كثيرة (قوله لا يبقى فاسقا بعد التوبة الخ) قيل عليه هذا انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر الجملة والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع ورد بانه على ذلك التقدير يلزم ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق ويكون المعنى أولئك ثابتوا الفسق

وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) حتى لم يعصم منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيماذ كرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الاغماء فغير ممكن (فتبطل العبادات ويوجب الحدث في كل حال) أي سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئا أو مستندا بخلاف النوم واغماء علماء كذلك لماذ كرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء غاسل اليقظة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وأيضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعا للحرج (ولما كان نادرا



في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا أو سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكمي به يصير المرأ عرضة للتملك فحينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزى حتى ان أقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أي لا يحتمل التجزى (لانه يلزم من تجزيه

لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الاغماء أشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فانه يجوز له أن يبنى على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أسلم واتقى (قوله وهو) أى الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعضه

عليها منه ما يقبض وتجربته مما كياته بالامور الجبالية (قوله عجز حكمي) احترز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون اقدر من الحر حسا لكنه عاجز حكما عما يقدر عليه الحر من الشهادة والولاية والملك * قال المصنف (عرضة للتمليك) العرضة مأخوذة من عرضة القصار وهي الخرقة التي يمسح بها يده أو سكينه ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات المولى صار كالعرضة للقصار وفي الانوار العرضة المعرض للامر جعله من العرض (قوله بجعلهم عبيد عبيده) ظاهره يدل على استلزام الرق الملك وليس كذلك كما سبق من ان الكافر الحربي في دار الحرب والمستأمن في دار الاسلام أرقاء جزاء لكفرهم ولا ملك لاحد عليهم فاثر الرق كون الشخص عرضة للملك والابتذال فالظاهر أن يقول لجعلهم عرضة عبيد العبيد (قوله من غير نظر الى معنى الجزاء) ألا ترى ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق الرق به (قوله وهو أى الرق لا يحتمل التجزى) هو الاصح وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزى حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق أنصافهم نفذ ذلك منه وقال الشافعي رحمه الله الرق والعتق يتجزآن حتى اذا أعتق أحد الشريكين نصفه وهو معسر عتق وبقى الباقي رقيقا يباع ويوهب

صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف بما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب أو غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وايجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال أيضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازلي عند ما وتعلقه بالمامور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر عالم بما يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا فالفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب أيضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وههنا كذلك فان المامور اذا كان لم يعلم بحدوث النسخ وبنى الامر أى الشان على ظاهر الامر في حق وجوب الفعل يعتقد ظاهرا ويعزم على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء

وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل فى الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامره وظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا فى حق المامور وصحة الامر لفائدة المامور لا غير ولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزئ بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل فى حق الثواب فصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة (قوله قبل حصوله الخ) فان الشارع اذا امر فى صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهى متناولا فعلا واحدا على وجه واحد فى وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفى تناول النهى لما تناوله الامر على الحد الذى تناوله دليل على البداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طلب من المامور ايجاد الفعل بعد التمكن منه لا قبله اذ التكليف لا يكون الا بحسب الوسع والبداء على الله تعالى لا يجوز واما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليها لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز لان قوله افعلوا لا يصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لا غير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والبداء (قوله وجاعل الذين الخ) فى الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه فى اصل الاسلام وان اختلف الشرائع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا عليه من النصارى فانهم اتبعوه وصدقوه بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما تبعه من دعاه ربا كما

ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة فى كل الاحوال وبها وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامته على الدين كله وايراد هذه الآية مثالا للتأبيد نصا مع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد فى الاحكام تأبيد صريح فيكون مثالا فرضيا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على الكافر فى باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله قبل التمكن من الفعل) فان قيل بل لم يوجد التمكن من الاعتقاد فى حق الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال ابو اليسر رحمه الله ظهر فى الانتهاء ان المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبى صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول فى حق نفسه وفى حق امته فانه صلى الله عليه وسلم يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى بنفسه وفوقه لم يكن ذلك

---

رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض شائعا وكذا العتق الذى هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الآخر شائعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولانها مبنية على كمال الاهلية فيبعد رق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان أجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما شائعا

---

(قوله وقد يقال سلمنا الخ) أجيب عنه بان الرقية يقتضى الملك والا لم يبق للفرق اثر اذ لا يمكن ان يصير مثل الجمادات والبهائم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بلا مالك من العبيد اذ الكل مستوفى انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضى له والملك كان يقتضى التجزى فيتجزأ الملك لا الرق لان تجزيه لا يستوجب تجزى الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه ملكا لاحد وبعضه لآخر والكل رقيقا حقا لله تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا يخدم به المولى وبعضه لا يعمل لنفسه لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها اى التجزى الذى ثبت لضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى الرق هذا وقد عرفت الآن ما فى جعل الملك مقتضى الرق ولو بقاء ولك ان تقول مراده اقتضاء بقاء الرق بقاء الملك بعد ثبوتهما هذا ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بان يقال لو تجزأ الرق وجعل نصف المرقوق رقا ونصفه حرا لجاز اذا انضم اليه مثله ان يكون حرا واحدا فى الشهادة كما جعل المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها ولم يجوزه الشارع فعلم انه ما اعتبر تجزى الرق وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما ما اجاب به القاءانى من ان التكلم عن النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا بالرقيق فى الشهادة لا ان يكون رقيقا ففيه ان جعل تكلمها كتكلمه مما يمكن حينئذ لا باعتبارى ولا يجرى فى الاعتبار وبهذا يندفع ما يقال ايضا من ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها بحرية الكل لا لعدم تجزى الرق اذ ذلك لا يناسب التجزى بل الاستدلال فى الحقيقة بذلك على ان الكل الاعتبارى متحقق (قوله أجيب بانه لا يدل الا على امتناع الخ) قيل هذا الجواب غير صحيح لان اتصاف

تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقا فعتق البعض عتق الكل عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله متجزئ اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة ملكه زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى أي الرق والبقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد) أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال



كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله الى عدم تجزيه بمعنى أن اعتاق البعض اعتاق الكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بمفعوله وأثر الشئ لازم له والعتق ليس بمتجزئ اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزي العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزي أحدهما تجزي الآخر وذهب أبو حنيفة رحمه الله الى أن الاعتاق متجزئ وانه لا يستلزم العتق حتى لو أعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تقرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى أن يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء للكفر وانما بقي بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل بل لا يسقط ما بقي شئ من الملكية فان قيل في ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك أجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا وأصلا لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان أصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو

المحل المشاع بهما أيضا مقتضي اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا ورقيقا لانه لو كان حرا فقط لزم عدم التجزي الرق وان كان رقيقا فقط لزم عدم اعتبار الحرية أصلا وان كان حرا ورقيقا لزم الجمع بين المتضادين وان لم يكن ذلك ولا ذاك لزم ارتفاع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الاصلي ولا الحرية الطارئة فتعين أن يكون المحل حرا لان فيه رعاية الرق الاصلي والحرية الطارئة معا والتمثيل بما ذكر غير صحيح لان ملك زيد لا يقتضي عدم ملك الغير الا من جهة الحيثية التي هي امر اعتباري الا ترى الى جواز الشركة وهو ينافي ان يكون ملك زيد مقتضيا عدم ملكية الغير والرق ينافي الحرية المشاعة (قوله لان الملك لازم له

ورضاء عر ما مدفوع بانه ثبت في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليه السلام يحث على ذلك ومازال يسال ربه ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخمس (قوله من هذا القبيل الخ) لانه أمر به بقوله افعل ما تؤمر ولقوله وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممتنع شرعا وعادة وهو اقدامه على ذبح الولد وتله للجبين وامرار المدية على حلقه ثم نسخ ذلك والا لكان تركه معصية ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء بذبح عظيم لما يقوم مقام الشئ في قبول المكروه المتوجه عليه فيكون فعله بالسبب الموجب لاصله وهذا مذهب عامة الاصوليين وقالوا لم يجب ذبح الشاة بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان أحدا لا يفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهاء نهايته الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصور الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد (قوله ليس بنسخ وهو اختيار فخر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذبح الشاة بل المحل الذي أضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو المنصوص عليه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد كمن رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه آخر ومنع السهم من النفوذ اليه وقتله السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرمي الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد أقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان وأما تسميته سبحانه اياه مصدقا للرؤيا فلانه باشر ما في وسعه من اسباب الذبح ومقدمات الفعل أقصى ما يكون منه فصار به ذابحا محققا لما أمر به وأما المتولدات من الانقطاع ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح في الولد وان انفسخت بصيرورة الشاة فداء عنه لكن لا نسلم انتساخ الامر والاصابة بل بقي الامر مضافا الى الولد حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا للاضافة

حق العبد (فعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج) أى من الرقيق والمكاتب حتى اذا عتقا وجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أقر بها المأذون أو المحجور واذا ليس فيها الا القطع (وبالقائمة من المأذون وأما من المحجور فيصح عند أبى حنيفة رحمه الله مطلقا) أى فى القطع ورد المال (وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند أبى يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال



الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فى الاعتاق ازالة حق العبد قصدا وأصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا أشار بقوله ففى الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفى البقاء بالعكس فان قيل فاى أثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك أجيب بان أثره فساد الملك فى الباقى حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه فى ملكه ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى أحد وهى لا تحتمل الفسخ والى هذا أشار بقوله فعتق البعض مكاتب عنده أى عند أبى حنيفة رحمه الله الا فى الرد الى الرق (قوله والرق يبطل مالكية المال) لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد أنه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز أن يكون مملوكا من جهة أنه مال مبتذل ومالكا من جهة أنه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية متعة وبين المالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا أو مكاتبا لا يملك شيأ من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم فى غير ذلك بطريق الاولى لان فى المكاتب الرق ناقص حتى انه أحق بمكاسبه وفى التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك (قوله ولا يبطل) أى الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك فى حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على أصل الحرية الا أنه يحتاج فى النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما فى البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وأما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند أبى حنيفة يصح فى حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله لا يصح فى شئ منهما وعند أبى يوسف رحمه الله يصح فى حق القطع دون المال لابى يوسف رحمه الله

الخ) أى بعد ثبوتهما والا فقد عرفت تحقق الرق بدون الملك فى الحربى والمستأمن (قوله لان فى المكاتب الرق ناقص) فيه بحث لان هذا مناقض لما ذكره فى فصل قصر العام من ان الرق فى المكاتب كامل ولهذا

الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بذبحه ووجوب هذا الفعل فلما صارت الشاة فداء عنه عادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم انتساخ الحلية فى الولد فلا نسلم انتساخ الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة ذبح الولد لم تكن حكما شرعيا بل كانت ثابتة فى الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخا ان لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا (قوله على ما يأتى) من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع لا نص فيه لان نقض حكم النص باطل ونقل عن ابن سريج من الشافعية انه

انه الحقيقة
جوز ذلك لانه بيان كالتخصيص وكان أبو القاسم الانماطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لا من الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه جوز بقياس جلى لا بالخفى وجوز أبو الحسين البصرى نسخ القياس الموجود فى زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما وجد بعده بنص متقدم وباجماع وبقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمدانى والجمهور على انه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا وذكر فى الميزان ان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى والدليل المعارض ان كان فوقه تبين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثانى ذا ترجح عنده (قوله ولا الاجماع) ذهب بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص والاجماع بالاجماع وفخر الاسلام الى جواز الاخير على ما ذكره فى آخر باب الاجماع وعند الجمهور لا يجوز شئ من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا نص ولا حدوث بعد

ويناف كمال أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك) أي استهلاك مال الانسان (والتجارة لا فيما كان في ثبوته تهمة كما اذا أقر المحجور أو تزوج بغير اذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف الحل في حق الرجال) أي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان (و باعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق) أي في فصل الترجيح أي تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها أو مقارنة

انه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وأيضا المال أصل والقطع تبع واذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابي حنيفة رحمه الله ان اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال في حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله ويناف) يعني أن الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافي كمال أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان أهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والصحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاز له ما فوقها وأما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف أولا الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن أو لم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان أمكن والا فيسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة وأما اذا كان كالدين الذي أقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير

اذن أدى الكفارة به بخلاف المدبر وأم الولد نعم المالك فيه ناقص لانه مملوك رقبة لا يدا (قوله بناء عليه) أي بناء على انه صح اقراره بالقطع (قوله حتى يسقط عصمة المال الخ) استدل على كون المال تابعا للقطع بوجهين أحدهما ان عصمة المال سقط باعتبار القطع لما ثبت من أصلنا ان القطع لا يجتمع مع الضمان ثم سقوط عصمة المال وتقومه في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان أصلا لما تغير حاله من التقوم الى عدمه لان المقصود به انما يكون بالتقوم والثاني استيفاء القطع بعد استهلاك المال فانه يدل على ان المال تابع وليس باصل اذ لا وجود للتابع مع عدم وجود الاصل وفيه نظر لانه يجوز أن يكون ذلك باعتبار ان كلا منهما أصل فليتأمل (قوله الكسب الموجود في يده) يشير الى ان ليس المراد من تعلق الدين بالكسب ان يسعى فيه بل المراد منه ان العبد المأذون اذا تصرف وبذمته الديون يصرف

ورواته صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعترض عليه بانه يجوز ان يكون  مستندا الى نص راجح على سند المنسوخ فلا يلزم ان يكون خطأ ولا كون هذا ناسخا لجواز ان لا يعلم تراخيه ورد بان الاول لا يخلو من كونه قطعيا أو ظنيا فعلى الاول يكون خطأ وعلى الثاني لم يبق مع الاجماع لزوال شرط العمل وهو رجحان بالقطع فيبطل حجيته لا محالة (قوله بفساد الاخيرين الخ) كذا ذكره فخر الاسلام والجواز مذهب جمهور الفقهاء والاشاعرة والمعتزلة والمحققين من الشافعية ونص الشافعي في عامة كتبه انه لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة عقلا وهو مذهب أكثر أهل الحديث منهم الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد والقلانسي واحمد بن حنبل في رواية عنه وهو ظاهر مذهب الشافعي وبعضهم على انه يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول أبي حامد وأبي اسحاق الاسفرائينيين وأبي الطيب الصعلوكي واحدى الروايتين عن ابن سريج وأما نسخ السنة بالكتاب فجوزه من جوز الاول وعبد القاهر البغدادي وأبو المظفر السمعاني وتردد أقوال الشافعي في ذلك وخرجه أصحابه على قولين واظهرهما انه لا يجوز وقال السمعاني الاولى بالحق انه يجوز (قوله يكثر لكم الاحاديث الخ) حديث رواه وقد سبق ذلك (قوله واحتج بعض أصحابنا) كابي منصور الماتريدي والفقيه أبي الليث السمرقندي وصدر الاسلام أبي اليسر وصاحب الميزان وجماعة (قوله وان هذا اشارة الخ) حيث أطلق لفظ الايصاء أي الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم وتولى قسمة المواريث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ويكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق وأتقن الوجوه كمن أمر غيره باعتاق عبده ثم أعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة والى هذا اشار النبي

(و يتنصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله) أي التنصيف (فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فيعتبر بالنساء) فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال أيضا قلنا لو اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجيات فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف



صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان القائد على ثبيته الاول كقوله من زارني فما كرمته فالوصية انما تجب لتبيين حق القريب فاذا تبين ببيان الشارع لم تبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله لكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتهاء جوازها فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا في الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا لاصالة الوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي أصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهذه الآية هذا كلامه قيل عليه جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة أصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجواز مشروعية الوصية وكونها مفيدة للملك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعي على انه قد سبق منه ان الاباحة الاصلية بالشريعة لان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى

(قوله متيقن الخ) اعترض عليه بأنه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس فيكون ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة وأجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعا واذ لا وحي متلوا فهو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعتبر به الا ترى ان ما هو معلوم التأخر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع ولا نتوقف الحال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال وجود غيره من كتاب أو سنة بخلاف قول عمر رضي الله عنه فانه دليل الوجود وكذا التوجه

اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اداؤه الى أن يعتق و يحصل له مال أما الدين فلانه متهم في حق المولى لا في حق نفسه وأما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى (قوله ويتنصف الحد) لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحر فيتنصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح في حق النساء فتتنصف و يكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلابد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامة نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا لجانب الوجود وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني أن الطلاق مشروع لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة أزيد كان محلية الطلاق في حقها أوسع وظاهر ان حل الامة أنقص من حل الحرة كما أن حل العبد أنقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف ما يفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شئ من المملوكية المتسعة وبالثنتين أكثر وبالثلاث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامة أقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية

كسبه الموجود في يده أولا الى الدين (قوله ثم لا يخفى الخ) يشير الى ان قول المصنف وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تسامحا وتسمية للحال باسم المحل لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت المملوكية فكان المملوكية المتسعة محل تعدد الطلاق (قوله التي هي في الامة أقوى) يشعر بوجود المملوكية المالية في الحرة في الجملة والظاهر ان أفعل التفضيل مجرد عن المعنى التفضيلي ولذا لم يستعمله باحد الاشياء الثلاثة (قوله فان قيل المملوكية الخ) قد يجاب عنه بان كون المالكية متسعة بحسب اتساع المملوكية

الى الكعبة وانما أورده على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليلا آخر وهو قول عائشة رضى الله عنها وعندى أن التوجه الى الكعبة

ولما كان أحد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاله والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة أوجب ذلك نقصانا فى قيمته فانتقص ديته عن دية الحر بشئ هو معتبر شرعا فى المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة فهى مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر فينصف ديتها) اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ماليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثانى ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن ديته لا نصفها أى اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ماذكروا وقد وقع على هذا التقرير فى خاطرى اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وأيضا توجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج) أى لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا فى جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشئ من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وأيضا لما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغى ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ماذكروا أردت ان ابين ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيدا وسع من مالكية عبدين فيجب أن يعتبر بالرجال أيضا لان مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل أيضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق الطلقات أيضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب أن يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق فى حقه أيضا يلزم أن لا يملك الا أربع تطليقات وهذا أقل من الست التى هى نصف اثنى عشر (قوله ولما كان أحد الملكين) يريد أنه يتفرع على منافاة الرق بكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجانى قيمته بشرط أن تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته أضعاف ذلك وعند الشافعى تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان فى الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعى رحمه الله تعالى جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه فى العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر فى ضمان الاموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها أصل والمالية

لا يقتضى اعتبار المالكية فى مملوكية لا يتسع اعتبارها فى مملوكية لا يتسع وبالعكس اعتبارها حتى يكون المالك فيما لا يتسع مالكا لما كان يملكه فيما يتسع أو يكون المالك فيما يتسع مالكا لما كان يملكه فيما لا يتسع فلا يلزم أن يكون الحر مالكا فى الامة ثلاثا لكونه مالكا فى الحرة ثلاثا ولا ان يكون العبد مالكا فى الحرة ثنتين لكونه مالكا فى الامة ثنتين وحينئذ لا يحتاج الى ماذكره الشارح من الجواب على أن فيه نظرا وهو ان الحر وان جازله الاربع لكن جاز أن يكون الاربع اماء وله بينهن ثمان طلقات والاربعة نصف الثمانية فيكون التنصيف معتبرا فى الجملة وعلى تقدير أن يعتبر الطلاق بحسب النساء فالاماء الاربع التى تحت الحر طلاقهن ثمانية وهى أكثر من نصف طلقات الحرائر الاربع فانها اثنتا عشرة (قوله فاعتبر الشافعى رحمه الله جهة المالية) قال الفاضل الشريف فيلزم على مذهب الشافعى رحمه الله أن لا تجب الدية على العاقلة لانه اعتبر المالية جهة (قوله جهة النفسية لانها أصل) اعترض عليه

حين كان بمكة لم يكن بشريعة تدعو اليه بل كان يتوجه الى البيت المقدس لكن يجعل الكعبة بين يديه لانها قبلة جده ابراهيم عليه السلام ولما قدم المدينة لم يمكن ذلك فتوجهه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين وهو ثابت بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده لانا نقول لا دلالة فى الآية ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون الى البيت المقدس ولا يوجد ذلك فى آية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة (قوله وحديث عائشة الخ) قيل عليه لا خلاف فى ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث فى ذلك على ان قولها حتى اباح الله ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد ورد بان ليس المراد انه نسخ باخبار عائشة رضى الله عنها بل المراد انها اخبرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتلو والا لعامه

غيرها فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحي متلو منسوخ التلاوة غير ناشئ عن دليل وكون الاباحة بوحي غير متلو لا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احللنا الآية فانما يدل على حل من آتاها اجرها الا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف واشار شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل ما زاد على التسع على ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد توضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيارهن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج انتهى وأنت خبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الائمة رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التأبيد في حيز المنع ولهذا اعترض عليه الشيخ اكمل الدين البابراتي بانه رد لاتفاق الصحابة وان قوله من بعد لا يفيد التأبيد لا صراحة ولا دلالة (قوله وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الخ) قال شمس الائمة السرخسي وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار الآحاد لا المسموع من فيه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذا روي لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته قطعا على ان التعارض اذا جهل التاريخ بينهما اهـ اقول ولهذا السر منع أبو بكر الصديق رضي الله عنه فاطمة الزهراء رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث وما تركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب به ولم ترض به فاطمة رضي الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظنيا عندها وعند كل من لم يسمعه من في رسول الله عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ

---

تبعي زول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا أعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها الحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما يمكن فيها نقصان لانها ثابتة بثبوت ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد أعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطته نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي أن ينقص من قيمته الربع توزيعا على ما به خطر المحل أعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما أمر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين أحدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم أن لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية

بان العبد اذا قتل قبل القبض يبقى العقد ببقاء المالية فهذا يدل على ان الضمان بدل المالية لا النفسية وأجيب بان بقاء العقد لفائدة تخيير المشتري لا لانه بدل المالية الا يرى انه يبقى بعد القتل عمدا وليس القصاص بدل المالية قطعا واعلم ان أبا يوسف مع الشافعي رحمه الله ومحمد مع أبي حنيفة رحمه الله وفائدة الاختلاف تظهر في حكم آخر أيضا وهو أن يكون ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله على العاقلة لانه ضمان النفس وعندهما على القاتل لانه ضمان المال (قوله فقدرناه بعشرة دراهم) هذا اذا كان المقتول عبدا أما اذا كان أمة ففي ظاهر الرواية تنقص ديتها عن دية الحرة بعشرة دراهم أيضا وعن الخمسة بخمسة دراهم

النكاح

(وانما انتقص دينه لان المعتبر فيه) أي في العبد (المالية فلا تنتصف لكن في الا كمال شبهة المساواة بالحر فينتصف

النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول أن تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس أعني المالكية حتى يلزم أن يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل أن النقصان في الشئ يوجب النقصان في الحكم المترتب عليه لا في حكم يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي أن يوجبه أمر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا بعلة النكاح اصلا فضلا عن كمال المالكية (قوله وانما انتقص) يريد ان العلة في نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها ما هي اعتبرها الشرع في صورة اخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة

(قوله والجواب عن الاول الخ) قيل هذا الجواب غير مرضي لان الملك أمر واحد اذا اعتبر مستندا من جهة الحل بمعنى كون الشئ مالكا أو له الحل واذا اعتبر مستندا من المالك بمعنى كون الشئ مالكا أو له القدرة على التصرف فهو شئ واحد يسمى بكل اعتبار باسم وكون الحل مبنيا على الكرامة انما هو لاولوية القدرة على التصرف له بهذا أولا فالصفة المثبتة في الحل لا تفيد كراهة في العبد فعلم ان التنصيف وما يتعلق به باعتبار نقصان خطر النفس وبهذا يندفع جوابه عن الثاني أيضا وقد يجاب من طرف القوم عن اعتراض المصنف اما عن الاول فبان يقال الرق ينصف الرقيق وعليه ولان فيه جهتين جهة الآدمية الحسية والعقلية وجهة اللحوق بالبهيمة الشرعية فبالاولى يقتضي كونه مثل الاحرار فماله وفيما عليه وبالثانية يقتضي عدم ثبوت الشئ له وعليه فينتصف ماله وما عليه بالجهتين لان اعتبار كل جهة ينصف الاخرى لا انه متصف بماله وعليه وان مالية المالك الفائتة للمالك لا الرقيق وآدمية وهي مالكيته على القاتل لا عليه غير ان هذه الآدمية لما كان لها قصور لما ذكروا قالوا بوجوب نقصان ديته عن دية الحر

الكتاب به فلم يكن ذلك واردا في جلالة احد منهما ولا مورثا للنقيصة فيهما وقال القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق الزيادة وهو كلام منظور فيه فتدبر (قوله ان يكون الناسخ) يعني موجبه (قوله واما المنسوخ) أي من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف (قوله وقد يرفعان الخ) يعني انه لا يبقى عالم به في دار التكليف لا بمعنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء أو الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به بالموت لانه يقوم بالروح وهو لا يفنى ولعل احالة البحث الى العلماء لتحصيل الوثوق لا لورود الاعتراض والشبهة (قوله فلا تنسى الا ما شاء الله الخ) يدل على جواز الانساء في القرآن والاخلال الاستثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى أو ننسها وعن  عائشة رضي الله عنها كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم اوتي قرآنا ثم نسيه فلم يكن شيأ وانما ذلك في حياته عليه السلام واما بعد وفاته فلا خلافا للملاحدة وبعض الروافض وهو باطل لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون أي عن الضياع في الدنيا (قوله بناء على انه لا يقول بمفهوم الخ) ونسبة ابن الحاجب ذلك الى الحنفية سهو والاعتذار عنه بانه مبني على ما علم من عادته من الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى مردود لانه لم يسكت بل حكم بانه عند الحنفية رحمهم الله نسخ وبانه على التقدير بانه



لو قال بالمفهوم لكان رفعه نسخا عنده بعيد والاوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة في العدد مما يقول به بعض الاكابر من الحنفية كابي جعفر الطحاوي وأبي بكر الرازي وصاحب الهداية وغيرهم (قوله وعند الشافعي الخ) قال في الكشف اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا وردت متأخرا عن المزيد عليه تأخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني مع اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فذهب عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا الى انها تكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها

وهو أهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو كالوكيل) وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة (الا انه لما لم يكن للملك لم يكن أهلا لسببه وقلنا هو أهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على انها) اى اليد (ليست بمال) فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهي الحكم الاصلي في التصرفات) أى اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة كمال ملك اليد فبطل ما قال لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد (فاما الملك) أى ملك الرقبة (فانما هو حكم ضروري) أى ليس مقصودا اصليا اى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شئ آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان اهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا (فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه) اى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر (وهو كالوكيل في الملك) اى العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اى اذا اشترى شيأ يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شراء الوكيل (وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون) أى المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشترى من كسبه في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا يصير الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل

ولا

ء فيقتة وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله من أن الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية في حق السيد والا فنفس العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما في الموت دون العكس كما في العتق وأيضا المقصود بالاتلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضي ديونه منه الا ان المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله وهو أهل للتصرف) يعني أن الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام أو الخاص

اذا بلغت قيمته دينه واما عن الثاني فلان كمال ملكيته لم يدفع ما في الرق من التنصف المذكور (قوله وينبغي أن يحمل كلام المصنف الخ) أى يحمل قوله ان المعتبر فيه جانب المالية على ان المعتبر ذلك في جانب المستحق أعني المولى لا ان المعتبر ذلك مطلقا والا فلا يستقيم لان نفس العبد معتبرة قطعا لوجود ذكرها وبهذا التقرير اندفع ما قيل مدار ما ذكره الكرماني على ان المعتبر هو النفسية والمصنف مصرح بان المعتبر هو المالية وانى هذا من ذلك (قوله فيظهر حكم المالية) وهو عدم التنصيف (قوله لا ينافي ذلك) اى كون الدية للمولى لا ينافي كون المعتبر هو النفسية فان القصاص يستوفيه المولى مع ان المعتبر فيه النفسية اتفاقا (قوله والمال للعبد) كانه جواب ما يتوهم من انه لو كان المعتبر هو النفسية لا المالية لكان المال للعبد لا للمولى فاشار الى جوابه بان المال للعبد بدليل انه يقضى ديون العبد المأذون منه الا ان المولى أحق الناس له فيستوفيه (قوله بمنزلة الكتابة) الا ان يد المكاتب لازمة ويده غير لازمة كالاجارة مع العارية (قوله ولا يصح الحجر في البعض الخ) ليس هذا معنى قول المصنف فعندنا يعم اذنه

غير، وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل

لا تكون نسخا واليه ذهب أبو علي الجبائي وأبو هاشم وجماعة من المتكلمين (قوله وقيل نسخ ان غيرت الخ) واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان مذهبهما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغريب في حد الزاني وعشرين في حد القاذف على الثمانين وفي معتمد الاصول والاحكام وغيرهما ان مذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استئنافه كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو خير الله بين الواجبين لكان زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك

ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب أن المقصود الاصلي من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف وملك اليد انه أهل للتكلم والذمة اما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته في الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب وللخطاب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى

سائر الانواع اذ معناه الاذن للبعض اذن للكل وهذا لا يقتضي ان لا يجوز الحجر الواقع في البعض بعد الاذن في البعض أو الكل (قوله ولا يقبل الاذن التأقيت) حتى لو أذن لعبده شهرا أو سنة كان مأذونا أبدا الى أن يحجر عليه (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى ان خلاصة استدلال الشافعي رحمه الله هكذا اذا لم يكن العبد أهلا لحكم لم يكن أهلا لسببه لكن ليس بأهل لحكم أعني الملك فليس أهلا لسببه أعني التصرف وحاصل جواب الاصحاب على ما ذكره المصنف منع الملازمة والسند جواز أن يكون الحكم غير مقصود أصلي وفيه نظر لانه يفضي الى تخلف الحكم عن السبب فالاولى أن يقرر الجواب هكذا تصرف العبد يفيد ثبوت الملك للمولى وهو يصلح لاثبات اليد للعبد بالاذن الثابت له من جهة المولى فصار حكم تصرفاته وسيلة الى حصول ما هو المقصود وعلى هذا يلزم تخلف الحكم عن السبب اذ لا يلزم أن يكون الحكم المسبب للتصرف هو الملك للمتصرف كما في تصرف الوكيل ويمكن أن يدفع النظر بما أشار اليه في قوله أجيب بان التصرف ينعقد للعبد فتأمل (قوله وهو ممنوع) لوجود وسيلة أخرى وهي التكلم والذمة (قوله والولي) حتى لو كفل به انسان يصح ويحبس في الحال الا انه يؤاخذ به بعد العتق

الفعلين السابقين وفيه
وقال الغزالي ليس اتصال
العشرين بالثمانين كاتصال
الركعة لان الثمانين بقي
وجوبها واجزاؤها عن
نفسها بخلاف الصلاة فان
الركعة الواحدة لولم توجد
لم يكن للركعتين اثر
اصلا بل يكون كالعدم
ونقل عن الشيخ أبي
الحسن الكرخي وأبي عبد
الله البصري ان الزيادة
ان كانت مغيرة حكم المزيد
عليه في المستقبل كزيادة
التغريب على الجلد
وعشرين على حد القاذف
كانت نسخا لانها توجب
تغيير الحكم الاول في
المستقبل من الكل الى
البعض وان تكن مغيرة
كزيادة وجوب ستر الركبة
بعد وجوب ستر الفخذ
لا تكون نسخا لوجوب

ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلا تكون الزيادة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له (قوله فانه فسر الخ) قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول فان ابن الحاجب انما فسر تغيير الاصل بان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما ورد بانه لا فرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجد لا يكون غير معتبر الا بوجوب الاعادة والاستئناف ان لم يؤت مع الزيادة على ان الزيادة شرط منفصل كالطهارة في الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستئناف بدونه والقول بان الثمانين بقي وجوبها واجزاؤها عن نفسها مردود اذ لا وجوب للثمانين على تقدير الزيادة ولا اجزاء لها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزاؤهما عن نفسهما باق على تقدير الاتيان بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه (قوله كما هو قبل الزيادة

لا يجب الاعادة الخ) كما ان المثالين الاخيرين لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا القول هو مذهب القاضي عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين فعلين وان كانت نسخا لكن لا من حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين نبه المصنف على احداهما دون الاخرى (قوله وقيل) القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزأين لامر واحد واحترز به عن الشرط كالطهارة في الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ (قوله بالتخيير في اثنين) قيل عليه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف هذا ممنوع لان وجوب احدهما غير وجوب احدهما ولا شك ان الاجزاء ترتفع بالثاني (قوله فترتفع اجزاء الاصل الخ) قيل عليه معنى الاجزاء امتثال الامر او الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزاء وان لم يكن من الاحكام الخمسة التكليفية لكنه حكم شرعي وضعي على ما عرف في محله (قوله المطلق يجري على اطلاقه الخ) حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم اهو هو كالعام بدلا والتقييد ينافيه فيرفع حكما شرعيا قيل عليه ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد انه بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا ورد بان النص المطلق كان يقتضي الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو بمفهوم المخالفة كان ناسخا وان لم يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قولا بمفهوم المخالفة ورد بان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم شرعي لكن ارتفاعه انما لزم من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه ليكون قولا بمفهوم المخالفة عندنا (قوله قالوا حرمة الخ) قال ابو الحسين البصري في كتاب المعتمد ان النظر في هذه المسئلة يعني في الزيادة على نص يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضي زوال شئ لا محالة واقله زوال عدمها الذي كان ثابتا وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا تسمى نسخا وثالثها

لا يجوز ان يشتري شيأ على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان اهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيأ في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من اهلية الايجاب في الذمة بدون اهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا في الذمة بمقابلة اليد كما في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبة حكم التصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك بعد ما اوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته والمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث ولذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكر في الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان المأذون كالوكيل في

(قوله واما اقراره الخ) جواب سؤال وهو ان الذمة لو لم تكن مملوكة للمولى لما صح اقراره على العبد كما لا يصح على الاجنبي وحاصل الجواب ان ذلك الصحة باعتبار مالية العبد لا باعتبار مملوكية ذمته والدليل عليه انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة لا بما زاد عليها (قوله فلا يثبت بمقابلة المال) اي لا يثبت الحيوان في الذمة بمقابلة المال لا ثمنا لان الحيوان لكونه متميزا لا يثبت دينا في الذمة ولا مبيعا لان السلم في الحيوان لا يجوز عندنا وههنا بحث وهو ان خلاصة نظم الاستدلال المذكور في هذا الجواب على ان السند ليس بمال هكذا بعض اليد يثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته ولا شئ من المال يثبت الحيوان دينا في الذمة بمقابلته وهو مشكل بان صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية فلا ينتج الا السلب الجزئي وهو بعض اليد ليس بمال والظاهر انه لا يفيد لجواز ان تكون الثابتة للعبد من ذلك البعض فليتامل (قوله وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد) اعترض عليه بانه لو كان كذلك لنفذ تصرف العبد

(وهو معصوم الدم كالحر لانها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد) ل ماقلنا في الحج) ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يتحقق السهم الكامل

---

الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا للدليل حكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تزيل الا نفي وجوب ما زاد على المائة وهذا النفي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفي وجوب الزيادة ولما كان نفي الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض



لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلو زيد فيها شيء آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لو قال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلا يقبل في الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفي الزيادة يثبت بدليل شرعي وحاصله ان كلية الحد فيها ليست بحكم شرعي فلا يكون رفعها نسخا واجاب عنه صاحب الميزان بانه لا نسلم انها ليس بحكم شرعي لان حكم الشرع ما لا يثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الا بالشرع فكان شرعيا ولان الجلد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا بكون النبي صلى الله عليه وسلم ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد في ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته صلى الله عليه وسلم بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس والاجماع يجوز ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة لنفي نسخ تحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم ثبوته في الشرع بطريقه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فانها نسخ تحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ورد في الشرع في الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تغيير حكم مقصود (قوله لو كان الامر كما توهم) من كون التوقف على عدم الخلف

---

انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا كما يقع للموكل ابتداء واما قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام ولذلك أي ولان المولى خلف عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه (قوله وهو) أي الرقيق معصوم الدم يعني انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان أي القصاص أو الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعي رحمه الله تعالى القصاص مبني على المماثلة والمساواة ومبني على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على ما مر (قوله والرق يوجب نقصانا في الجهاد) لانه ينافي مالكية منافع البدن الا ما استثنى

---

لصورة ما اذا اشترى ثم اعتق سقوط حق المولى كما اذا تزوج ثم اعتق ينفذ النكاح وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه لسقوط حق المرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب المولى في التصرف واجيب بان تصرفه وان كان لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه ولو خلافه عنه لنفذ على العبد بعد العتق بان يكون الملك له الا ان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة اخرى بخلاف النكاح فانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما بعد زوال المانع من غير فرق فالفرق ظاهر (قوله مؤثمة) بفال اثمه بالتشديد اي اوقعه في الاثم ونسبه اليه (قوله مبني على المماثلة والمساواة) في فصول البدائع جواب عن طرف الشافعي قلنا بل في العصمتين والاثم يضبط يعني ان المساواة المعتبرة

وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح أولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان) فان صوم رمضان يثبت أولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا (وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء) أى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم محترما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء



موجبا لكون الحكم غير شرعي (قوله لم يكن شئ الخ) لان الوجوب وحرمة الترك يبتنى على عدم الخلف

من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث أنه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالايجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (قوله وينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالامة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة في الغنيمة بمعنى أنه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ لان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اكسابه فاذا أمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة أعني الرضخ فصح في حقه أولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ في حق الثبوت والسقوط وهذا كما صح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما وزال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يتحقق بعده (قوله فلا تجب الدية في جناية العبد) يعني اذا كانت خطأ واما في العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى وعوضا في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل وللورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد عقابلة ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب

في القصاص ليس الا في العصمتين والا اى وان لم يكن المعتبر ذلك فقط بل اعتبر المساواة في جميع الكرامات لم ينضبط القصاص اذ قلما يوجد الاثنان المتساويان في جميع الكرامات (قوله يستحق الرضخ استحسانا) لا قياسا لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي المستأمن

واعترض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبانه لا معنى لتوقف حرمة الرباء والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشئ ما سد مسده ونزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجوبهما مثلا على التخيير في شئ كما في خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي الوجوب العيني وهذا لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شئ من بانه الاحكام حكما شرعيا مبالغة وتهويل في رد الخصم والزامه كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلاة والصوم ووجوبهما (قوله أي فاولا جب هذا على انه خبر مبتدا محذوف) قيل عليه لو سلم افادته انحصار الاستشهاد في النوعين فالتقدير الصحيح فليستشهدوا فالمستشهد رجل وامرأتان لان أصل الاستشهاد ليس بواجب واجيب عنه تارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشئ غير واجب ينصرف الوجوب الى قيوده فههنا ينصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب نظيره ان اصل النكاح ليس بواجب مطلقا لكن اذا اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود واما نقول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي ان يكون للشهادة قسم آخر فليس بشئ لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفا وشرعا واخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق

(الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل فى الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) اى الارش اصل فى باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء على العبد لئلا يفوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابى حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع (ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على مامر ومنها المرض وهو لا ينافى الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت) الضمير فى هو يرجع



الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب وفى اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه (مستندا

---

بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع (قوله الا ان يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل فى الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما يصير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال الواجب على المولى لان الاصل فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفاس) جعلهما معا احد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم فى قضاء الصلاة حرج لدخولها فى حد التكرر فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعنى غير ما سبق من الجنون والاغماء (قوله مستندا

---

اى قبل بل باذن الامام بسبق الرضخ والاقبلا (قوله الا انه ثبت بالنص الخ) وهو قوله عليه السلام الحائض تدع الصلاة والصوم فى ايام اقرائها (قوله والنفاس يندر فيه) اى النفاس يندر فى شهر الصوم فلا يبتنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر واعترض عليه بان الجنون يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه فى وقت الصوم مستوعبا للشهر من النوادر واجيب بان الجنون يعدم الاهلية اصلا وكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب لا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب لما مر واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء هذا وقد ذكروا بين الصلاة والصوم فى ان قضاء الاول سقط دون الثانى فرقا آخر وهو ما ذكرنا من اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس فى اداء الصلاة على وفاق القياس فيتعدى الى القضاء فيؤثر عدم الطهارة عنهما فى اسقاط القضاء والطهارة عنهما فى حق الصوم ثابت على خلاف القياس فلا يتعدى اشتراطا فى حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة فى اسقاط قضاء الصوم (قوله يعنى غير ما سبق) وذلك لان المراد بالمرض ما لا يوجب اختلالا فى العقل فلا يكون الجنون

---

الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل على ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد وهو حضور النساء فى مجالس القضاء يدل على ان غيره ليس بمشروع قيل عليه غاية ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد فى النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التداين لكن لا يقتضى عدم صحة القضاء بغير ذلك قال العلامة الفنارى رحمه الله هذا فاسد اما اولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم فى التداين ايضا واما ثانيا فلان الاستشهاد فى التداين لتيسير الاخذ والاثبات عند الانكار والحاكم فيكون المعتبر فى الحاكم والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع منعقد على ان هذه الآية هى المفيدة للاستشهاد فى باب القضاء ليس مفهوما للانتهاء (قوله فلا يزاد التغريب باحاديث وردت فى ذلك) قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية الوضوء بادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة للوضوء بايجاب الوضوء عن القهقهة فكانكم اجزتم الزيادة على نص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح ومن زاد الخلوة على آية الطلاق قبل المساس فى ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضى الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما فى دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بان النبيذ فى حكم الماء لان النبى صلى الله عليه وسلم اشار بقوله ثمرة طيبة وماء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا فى عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يلزم النسخ واما جعل القهقهة من النواقض فهذا ايجاب عبادة بعد عبادة واما تكميل المهر بالخلوة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم

الى أوله) أى أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى أول المرض (فى قدر ما يصان به حقهما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر (ايجوز النكاح بمهر المثل) فى مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح ابقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه (وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه ومالا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق (يصير كالمعلق بالموت) أى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين  (والقياس فى الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له) أى للمريض ليتدارك تقصيرات أيام حياته (فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم ان الله تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول (بطلت) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى (وحقيقة) بان أوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردىء منها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطلت (فى حقه) أى فى حق الوارث بأخذ (كما فى الصغار) أى ان باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم) أى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط فى حق غيرهم) حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث

الى اوله) اى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض من اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله ومالا يحتمله) اى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين وعلى حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له) وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قاله فخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا أى استئثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة أى تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينة له أصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعنى لو باع من أحد الورثة عينا من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من أعيان ماله بمقابلة لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبى حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال وأما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيأ لنفسه بنصيبه من الميراث ولان الاغنياء منه ❊ قال المصنف (اذ تولى بنفسه) قال القاضى فيه بحث لان تولى الشارع فى الثلثين لا فى الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان التولى فى الكل فيدل على بطلان الايصاء فى الكل والدليل على ان التولى فى الكل انهم يقسمونه فيما لا وصية ولا دين لا يقال فيما اوصى لهم بالثلث لا يتولى الا فى الثلثين لانا نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز لعموم قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث وبدلالة تخصيص الوارث اذ فيما وراء الثلث غيره كهو (قوله لان حق الغريم الخ) صرح به فى المبسوط وغيره لكن قال فخر الاسلام ولما تعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى فى حق القسم ومعنى فى حق غيرهم صار

المعنى وهي المالية حتى يجب السعاية في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق (بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط) فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته (ومنها الموت وهو عجز كله والاحكام هنا دنيوية واخروية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين تبقى ببقائها كالوديعة لانها) أي العين (هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها) أي الى الذمة (مال أو كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود أحدهما) أي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال



أو كفيل (ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تنقضي به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه

بأخذ التركة ويعطي الباقين القيمة وأما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركهم الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما دنيوية أو أخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم أو غيرها وهو اما أن يكون مشروعا لحاجة غيره أو لا والاول اما أن يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين أو بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل الى الذمة والثاني اما أن يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضي به الحاجة أو لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصل في الكتاب (قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت

اعتاقه واقعا على محل مشغول بعينه وسوق هذا الكلام يشير الى أن حق الغريم يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث قال الشيخ اكمل الدين في شرح البزدوي فوجه التوفيق اما الحمل على اختلاف الروايتين واما جعل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة والمصنف وافق فخر الاسلام فيما يفهم من ظاهر كلامه اما لانه ظفر بالرواية او اعتمد على فخر الاسلام ظنا منه انه ظفر بالرواية (قوله وقيل هو عدم الحياة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لا سيما العدمي صورة محال كما ذكر في الفتوحات وقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام انه يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش املح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم ما ذكر في الحديث وجود المحال (قوله عما من شأنه) وما قوله تعالى لنحيي به بلدة ميتا فمحمول على الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما شأنه الحياة في الارواح والاجساد (قوله ومعنى الخلق الخ) جواب عن استدلال من يدعي وجوديته وله جواب آخر وهو الحمل على حذف المضاف اعني اسباب الموت اذ هذا القدر يكفي في رفع الاحتياج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعمى فيصح ان يراد احداث نفسه مدفوع بان مبنى الاستدلال كون الخلق بمعنى الاحداث والايجاد والعدم وان كان متجددا لا يتعلق به الايجاد نعم يتعلق به التجديد * قال المصنف (اذا حفر بئرا فوقع فيه حيوان بعد موته) فان تلف به انسان او مال

الى بعض ورد لانه لو عرفت في موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء (قوله على سبيل الفريضة) فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلاة وتعديل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم يوجب التغريب لغرابة في حديثه مع عموم البلوى والتعريض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع فرضا ما ثبت به منها ومن غيرها والكلام فيما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قراءتها فرضا وواجبا معا وهما متنافيان لان الفرض ما ثبت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا منافاة عند تغاير الحيثيتين فان افتراضها من حيث كونها قرآنا ووجوبها من حيث كونها فاتحة على الخصوص (قوله بل هو شرط الصلاة) يعني انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والاثم بما هي هي فان قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما وان لم يأثم تاركهما ولا يخفى عليك انه ليس بمعنى الوجوب الشرعي (قوله بمعنى انه يأثم الخ) قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه لم ينقل ذلك في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر

حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع أثر الكفر والى حرية أولاده وأما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد) أى تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا

الى الغير وقوله كما في ترك الفاتحة قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة وركنها فيها اثم لا في غيرها (قوله الصلاة هي الاصل) والقول بان الانسب أن يفسر الاصل بغسل الاعضاء



الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذى يرفع الزيادة صحة أجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء (قوله لم يحصل تلك) أى واجبات يأثم تاركها في الوضوء قيل عليه لا خفاء في أن غسل المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى أنه لازم بدليل ظني وأنت خبير بانه فرض عملي وعلى زعم المجتهد والفرق أن الواجب في شئ لا ينتفي ذلك الشئ بانتفائه بخلاف الفرض العملي فانه ينتفي بانتفائه في زعم المجتهد وان لم ينتف قطعا (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير وحذف خفيف مع لطف الابهام فان أبا حنيفة الامام امام أبيه ثابت كما أن أصول مذهبه ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية منتشرة (قوله حال بقاؤه

المتكلم) أى الذى يتوقع منه التكلم (قوله لحالها) أى الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج (قوله والثالث) قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته مع امتناعه شرعا لولا الرضا أو مع وجوبه عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شئ منها وكيف ورد بما سكوت الولي لفرط الغيظ أو للتأمل في صلاحيته للاذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة) يعني ليس عطف الدرهم تفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحد لا تتغير بكون المائة من الدراهم والا لكان القول له على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (قوله بضرورة الكلام) أى ضرورة طوله وهجنته (قوله حذف المعطوف عليه) أى تمييزه اعلم أن المعطوف اذا كان عددا فلا خلاف

بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرقيق يرجى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وتحصيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند أبي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا أيضا اذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان النبي عليه السلام أتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو دينار ان فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي أو أبو قتادة رضي الله تعالى عنهما هما علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أى من التركة حقوق الميت كتجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه اثر الكفر باقيا عليه اثر الحياة لحرية أولاده اذ الرق اثر الكفر الذى هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى (قوله وأما المملوكية فتابعة) يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن

بعد موته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان

لا قصدا (ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحجر الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت) أى الخلافة (نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به) أى بالموت وانما تثبت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به (فيكون سببا) أى التعليق بالموت سببا (فى الحال) للعتق (بخلاف سائر التعليقات لانه) أى الموت (كائن يقينا) فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر كائن يقينا قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين أحدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة (فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد فى استحقاق الحرية

فى أنه تفسير للمعطوف عليه وبيان له والا اذا لم يكن عددا ولا مقدرا بالعدد  نحو مائة وثوب أو عبد فى أنه لا يكون بيانا وتفسيرا له وانما الخلاف فى صورة كونه غير عدد لكنه مقدر به أو بالوزن نحو له على مائة ودرهم أو قفيز حنطة فانه بيان عندنا للتعارف على السكوت عن تمييز عدد عطف عليه الا غنان أو المقادير خلافا للشافعى واستدل المصنف عليه بوجهين وهو ظاهر فى الكتاب (قوله على انهما لا يثبتان فى الذمة) دليل آخر فى الباب وهو ان تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت فى الذمة ومثلهما لا يثبت فى الذمة الا أن يكون فى السلم فانه يجوز فى مثل الثوب لضرورة حاجة المفاليس الى رأس المال دون العبد لعدم العلم بقدره وصفته خلافا للشافعى رحمه الله فلا

بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذا المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية المكاتب الميت لا بد من أن يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر أجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب عما ثبت شرط الملك البدل يثبت عند اداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البدل هالكا (قوله ويثبت الارث) أى ولانه يبقى ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه فى أمواله ففوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان انتفاع قاربه باموا له بمنزلة انتفاعه نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض الى الموت الذى هو السبب

سبب الضمان لما وجد منه فى حال الحياة امكن اسناد الوجوب الى اول السبب (قوله مستندة الى آخر اجزاء الحياة) لاسناد سبب الاداء وهو الكسب الى قوله من الذمة الى التركة ولهذا حل الاجل بموت المديون (قوله والجواب ان معنى الخ) فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامة أسبابه أثر حرية المكاتب فلا يصح تفسير البقاء الكتابة أعنى المملوكية فالحق أن يقال فراغ ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب حريته الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البدل الى المولى واذا وصل حكم بها فى آخر جزء من أجزاء حياته كما اذا أدى بدل المغصوب حكم بثبوت الملك مستندا الى وقت الغصب مع هلاكه فالمراد ببقاء الكتابة والمملوكية على هذا بقاء الحكم بحريته تنزيلا لتأخر الحكم بها منزلة تأخرها كذا فى فصول البدائع هذا واعترض على قولهم لاسناد حريته الى آخر أجزاء الحياة بوجهين أحدهما ان المكاتب لو قتل خطأ وترك وفاء ضمن القاتل قيمته لا ديته ولو كان حرا فى آخر أجزاء الحياة لضمن القاتل الدية وأجيب بان الضمان مضاف الى الجرح وهو عبد فى تلك الحالة وثانيهما لو أوصى بشئ لرجل وأوصى الى رجل لا يجوز وصيته ولا ايصاؤه ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لا يحد وأجيب بان جعله حرا فى آخر أجزاء حياته لضرورة العتق فلا

يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون المعطوف عليه (قوله قياسا على العدد الخ) لا يقال المفسر فيه مميز المعطوف لا نفسه فكيف يستقيم القياس عليه لانا نقول بل نفسه بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما أو دينارا أو غيرهما قيل عليه اللغة لا تثبت بالقياس وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعى فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة وأنت خبير بانه من باب حمل النظير على النظير وليس من باب القياس فى شئ ومراد المصنف المعنى اللغوى وبيان المناسبة (قوله والجامع كونهما مقدرين) قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعارف فى نظيره وليس بيان العلة المشتركة بين الاصل والفرع التى تبتنى عليها القياس الفقهى فلا يرد انا لا نسلم ان العلة ذلك بل هى كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالخبر والشرط فكذا التفسير فى مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام فى المعطوف فلا يحتاج الى التفسير (قوله الاجماع

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانها لما استفرشها صار المتع فيها أصلا والمال تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل) وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه (قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها

---

لغة العزم والاتفاق) يقال أجمع فلان على كذا أى عزم وأجمعوا أى اتفقوا والمعنى الثانى أنسب بالمعنى المختار الشرعى والظاهر أن معناه الاصلى هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا صدر عن الجماعة والا فلا دليل على الاشتراك اللفظى (قوله اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم) باشتراكهم فى القول أو العمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف يفيد أن الاجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى ان قوله يكون حجة لو لم يبق غيره من المجتهدين ولا من العوام وأمثالهم من أهل الكلام ولا يدخل فيه اتفاق من دون الجميع ولا اتفاق الامم السالفة مطلقا وغيرهم ولا فى العقليات من جنس المعتقدات أو غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف بل الواجب فى الاول اثبات ما أثبته القاطع ونفى ما نفاه والسكوت عما عداه وعدم التجاوز عن حد الدلالة فى معناه وفى الثانى توكيله الى البرهان والكون معه أينما كان فما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سفسطة اذ لو صح ذلك فاتفاقهم عليه غير مستند الى حديث أو قياس فقهى مستنبط لان الاجماع لا بد له من سند شرعى لا يتعدى عنهما هذا (قوله فى عصر) أى فى عصر ما أى عصر كان بعد عصر النبوة (قوله حكم شرعى) أى فرعى مأخوذ من الشرع باصله المنصوص عليه أو بالقياس المستنبط منه والا فلا استناد الشريكين العقائد على الاجماع وحجيته فانه لا يتصور فيه أو لا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنده ان كان قطعيا كالقرآن أو السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن المستحيل تحصيل الحاصل لا بهذا التحصيل وان كان ظنيا فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئا مقصود التحصيل بنفسه بالذات شرعا ولا يرد به التكليف أصلا بل انما يحصل شيئا فشيئا بتعاقب آراء الآحاد وتوارد أذهانهم وتشارك آرائهم وحادثة متجددة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا فى باب العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير سائغ هذا فقيل العقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة ليس بشئ لما عرفت أن الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات

---

حقيقة يصير الميت أى المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التى يبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبتت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال أوصيت لفلان بكذا أو قال لعبده أنت حر بعد موتى أو اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر فى الحال سببا لاثبات الخلافة وأما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد ولانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من أن ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار أو من الامور الكائنة بيقين كمجىء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال فقى الصورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل فى ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقوم) أى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحراز للمالية أصل فى الامة والمتع تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف أم الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق أحد

---

يظهر حق غيره (قوله أى المريض) فى الكلام مجاز باعتبار ما يؤل كما فى قوله عليه الصلاة والسلام لقنوا أمواتكم (قوله فان كلا من الايصاء الخ) قيل الجرعن الابطال مجموع أمور ثلاثة وهى الثمن والتعليق بامر كائن لا بحالة والاستخلاف لا الاول فقط لتحققه فى كل من تعليقات الاسقاطات نحو ان دخلت الدار فانت حر مع انه يملك بيعه قبل دخولها ولا الثانى فقط لتحققه فى نحو ان جاء الغد فانت حر مع انه يصح بيعه اليوم ولا الثالث فقط لتحققه فى التوكيل بالاعتاق مع انه يصح قبل اعتاق الوكيل (قوله فسقط تقومها) هذا عند أبى حنيفة رحمه الله وأما عندهما فهى متقومة لان اثبات حق العتق وهو مؤثر فى امتناع البيع دون سقوط التقوم وقال المصنف (بخلاف العكس) أى لا يغسل الزوج امرأته اذا ماتت خلافا للشافعى لانتهاء الملك ولقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى الله عنها لو مت لغسلتك ولغسل على فاطمة رضى الله عنها والجواب عن الاول عدم المملوكية وانقطاع بقاء النكاح فى جانبها بالكلية الا يرى انه

واما مالا يصلح لحاجته كالقصاص) لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة
محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد في حق الميت حتى يصح عفوه أيضا
ولهذا) أى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة (قال أبو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما
على البقية لكن اذا انقلب) أى القصاص (مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويورث) منه (واما أحكام الآخرة فكلها

وجوب العمل بأمر منجد ويتعلق به حكم ناجز من العمل أو الترك يحصل بتوارد الآراء العمل به شيأ فشيأ وتعاور الظنون به واحدا بعد
واحد لا يجرى في العقائد (قوله وبعضهم) وهو ابن الحاجب ومن يحذو حذوه حتى يجب عندهم اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب
وتدبير العساكر وحفظ الدرب واعترض عليه بان المخالف



فيه ان اثم به فهو أمر شرعي والا فلا معنى
للوجوب وديانة ليس
شرعيا بمعنى ما لا يدرك
لولا خطاب الشارع
ونقض بأصول العقائد
فانها يأثم تاركها مع عدم
كونه شرعيا بهذا المعنى
ونحن نقول بحجية الاجماع
انما هي في الاحكام
الشرعية وهي المسائل
الفروعية ولا يجرى حكم
الاجماع في غيرها لان
ثبوت العقائد به غير
متصور ولا معنى له في
غيرها من فتح المعقولات
مثل ان الذئب أقوى أو
الضبع وان النيل ألطف
ماء أو الفرات ونحو ذلك
مما لا تكليف فيه أصلا
(قوله فالاجماع عليه
يكون اخبارا) ومن هذا
القبيل اجماعهم على أمر
لغوى بان الواو للجمع
المطلق والفاء للتعقيب
واللام للتاريخ اذ ليس
ثبوت هذه الاحكام باجماع أهل العربية بل بتواتر النقل عن أهل اللغة (قوله فاجماعهم على ذلك من حيث الخ) قيل عليه الحسى
الاستقبالي قد يكون مما لم يصرح الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته وأنت خبير بان ذلك
لا يعتبر من حيث انه اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الرواة من الخبر الذى يقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد
به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج الى الاجماع ولا مساس للاجتهاد فيه مساغ وان وقع فيحمل على السماع وأيضا يلزم منه أن يكون
كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه (قوله في أمور ستة) ذكرها المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على تفاصيله وهى ركنه وأهله وشرطه
وحكمه وسببه وهو السند وناقله ولعل اقحام كلمة في مبنى على ارادة الجنس فكأنه قال والابحاث ههنا في أمور البحث الاول لاقتضائه سبق
متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا ريب أن الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه (قوله ضرب امرأة) في الكشف وغيره

الشريكين نصيبه منها (قوله واما مالا يصلح لحاجته) أى حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على
حق أولياء الميت لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر لا انتقالا من
الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع غيره فينبغى أن يثبت
القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم
مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل
فالسبب انعقد في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو
الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا
استحسان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق
الغير قبل أن يجب (قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما من البقية) يعنى لو أقام الوارث الحاضر بينة
على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة

لا عدة عليه بعدها حتى يحل له تزوج أختها وأربع سواها بعد موتها من غير تراخ فعلم انه لم تبق الوصلة
بينهما أصلا لا يقال الموت أنفى للمالكية من المملوكية لان المالكية تنبئ القدرة والموت ينافيها والمملوكية
تنبئ العجز والموت ينافيها فلما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية أولى لانا نقول الملك في المملوك شرع
لقضاء حاجة المالك لا المملوك فيبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة
الى ابقائها الا انها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو ثبتت لصارت له وعن الثانى ان معنى غسلت لجئت
بأسباب غسلتك وعن الثالث بعد تسليم ان الغاسل لفاطمة على كرم الله وجهه لعل ذلك لادعاء
الخصوصية حيث قال ابن مسعود رضى الله عنه حين أنكر عليه أما علمت ان النبي عليه الصلاة
والسلام قال فاطمة رضى الله عنها زوجتك في الدنيا والآخرة (قوله ودركا للثأر) أى الحقد يقال أدرك
ثأره اذا قتل قاتله حميه (قوله قلنا نعم الخ) قيل في هذا الجواب نظر اما أولا فلان الميت خرج من أهلية
الوجوب عليه لا من أهلية الوجوب له ولهذا يجب التجهيز والتكفين وما يحتاج اليه وأما ثانيا فلان ثبوت
الحق للولى ابتداء ينافى ثبوته له خلافة ففى قوله فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة
تناقض ظاهر والجواب ما أشار اليه المصنف من عدم احتياج الميت الى درك الثأر وتشفى الصدور
ولا يجب له حق الا فيما يحتاج اليه وثبوت السبب في حقه وهو كونه قتيله هو السبب للقصاص لا يقتضى

ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر) أي اعتقاده (في حكم لا يحتمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا) بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم (واما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط) عند الشافعي رحمه الله أي ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر (وعند أبي حنيفة رحمه الله هي دافعة له) أي للتعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا ومكرا أو زيادة لاثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها) أي في أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا

فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة ١٩٠ كما بيناه في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الامهال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام أمهلناهم فظنوا انا أهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال تعالى نوله ما تولى الآية (فيثبت عنده) أي عند أبي حنيفة رحمه الله (تقوم الخمر والضمان باتلافها

أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر رضي الله عنه أنها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته أي اسقطت الجنين فشاور الصحابة رضي الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم عليك انما أنت مؤدب وما أردت الا الخير وعلي رضي الله عنه في العلم القوم ساكت فقال ما تقول يا أبا الحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد أخطؤا وان قاربوك أي طلبوا قربتك فقد غشوك أي خانوك أرى عليك الغرة فقال أنت صدقتني فقد استجاز علي رضي الله عنه السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه (قوله وغيره من الاسباب) مثل تصويب جميع المجتهدين واستقرار الخلاف بين أئمة الدين فان افتاء الحنفي بما يوافق مذهبه عند شافعي المذهب لا يدل على رضا الشافعي لان مذاهب العلماء قد تقررت وصارت معلومة (قوله ولما كان الحكم عنده) أي عند الساكت لان السكوت بعد وصول الحادثة و وجوب الفتوى فيها مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن اظهار الحق وتركا للواجب عليه احتشاما لغيره وعدالة المجتهدين مانعة عنه ولا يتهمون به ولا سيما الصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم

البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كأنه منفرد وليس الثبوت في حق أحدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة (قوله واما العوارض المكتسبة) أي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها باجتماع الاسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما ان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى أي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم

وجوب القصاص له حتى ثبت للولي على سبيل الخلافة وانما ذلك السبب بوجوب القصاص للولي وجواز عفو المورث انما هو لو لا يتسبه على ابطال حكم السبب لان السبب انما انعقد سببا لحقه فان سبب القصاص انما هو زهوق روحه وهو حق له فاعتبار هذا يجوز عفوه وباعتبار ان هذا السبب وان انعقد لحقه الا انه أثبت حق القصاص للولي فله أن يعفو عن الحكم (قوله والجواب ان ثبوت القصاص الخ) لم يجب عن قولهما ان الخلف لا يخالف الاصل وقد أجيب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت ثم الخليفة للورثة لولا عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف أيضا كذلك لكن عدم الاحتياج منتف في الخلف فثبت الوراثة وفي الاصل ثابت فلا يثبت على ان مفارقة الخلف الاصل جائز عند تخالف حالهما كالتيمم والوضوء في اشتراط النية فانهما تفارقا فيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبعه والتراب ملوث به قال المصنف (وأما أحكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه) لاحكام الاخروية أربعة أنواع ما له من الحقوق والمظالم وما عليه منهما وما يلقاه من ثواب وكرامة بفضله ومن عقاب وملامة بعدله والميت في حق الكل حكم الاحياء لان القبر له كالرحم للماء وكالمهد للطفل فالحياة المنتظرة الاخروية لذلك كالدنيوية لهذا من حيث ان الميت وضع للخروج والحياة بعد الفناء وكانت الميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف الميراث أو جنة دار ان كان من أهل الثواب أو حفرة نار ان كان من أهل العقاب سألنا الله تعالى ان يصيره لنا روضة

وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) أي في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا) فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله ان وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب به النفقة) أي بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي نكاح المحارم مادام الزوجان كافرين (الا ان يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره ان دياناتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا أي في الاحكام التي تصلح دياناتهم دافعة لها لابتنائها على دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان (ولا يلزم الربا لانهم قد نهوا عنه) هذا جواب اشكال على ان دياناتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على دياناتهم في باب



الربا أيضا فاجاب بان معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى

العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة هو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة أي ترفع عن اعتقاد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان وآباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحود او استكبار قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتأمل في الآيات ومنهم من يعرف الحق وينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (قوله ونحوها) أي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها او التصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيحد قاذفه) أي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أي نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان

بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب القبر بعد له انه هو البر الرحيم (قوله وهو المراد بالشعور) اعترضوا عليه بان الجهل قد يكون بالمعدوم وهو ليس بشئ وأجيب بان المراد بالشئ اللغوي فيطرد (قوله المفسر بالاذعان والقبول) مبني على ان الاذعان أمر وراء التصديق المنطقي الموجود في عرفهم والاقرب أن يقال ترك الاقرار عما يعرفونه نتيجة الجهل عما يلزمه من الكفر وخامة العاقبة (قوله واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة الخ) أراد بالفروع الثلاثة على ما دل عليه سياق كلامه قوله ويجب به النفقة ولا يفسخ وقوله قبلهما فيحد قاذفه واعترض عليه بان جعل قوله فيحد قاذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفاء في فساده والجواب ان القول بعدم تعلق المجموع به لا يستلزم القول بعدم تعلق كل واحد والاول هو المراد

وقبول الكبار منهم (قوله وعدم القدح عليه كان حسنا) هذا التأويل يرده ما اشتمل عليه الواقعة من التفصيل على ما في الكشف ولذلك سلمه (قوله وحديث الدرة غير صحيح الخ) لان عمر رضي الله عنه كان يدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة ويقدمه لفطانته وقوة ذهنه ويناظرون ولا يحابون أحدا في اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويعدون اظهاره نصحا والسكوت غشا والمناظرة في مسئلة العول مشهورة بينهم فمن المستبعد أن يكون ابن عباس رضي الله عنهما لم يخبره بقوله مهابة له وقد أشار اليه بأشياء تقبلها منه واستحسنها وكان يقول غص يا غواص سنه اعرفها من أحزم يعني أنه شبه العباس رضي الله عنه في رأيه ودهائه (قوله وكان عمر الين للحق) ومن لينه وانقياده له كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم أسمع ويقول رحم الله امرأ أهدى الي عيوبي الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا زغت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهر في خطبته قالت امرأة يقول الله عز وجل في كتابه وآتيتم احداهن قنطارا افتمنعنا عما أعطانا الله فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمته وفي رواية أنه بكى وقال كل الناس أفقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم رضي الله عنه على جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم يجعل على ما في بطنها سبيلا فتركه وقال لولا معاذ لهلك عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان بالواو في قوله والذين وكان يقرأ هو بغير واو وقال من أقرأك قال أبي رضي الله عنه فدعاه فقال أقرأنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وخذلتم وأوينا وطردتم فكيف يستقيم لابن عباس رضي الله عنهما أن يمتنع عن اظهار قوله وابلاء حجته مهابة له (قوله ولما شرطنا مضي مدة التأمل) لم يرد الشبهة فقيل عليه نعم

وا كلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياناتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان

لكنه لا يدفع احتمال كون السكوت لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك والجواب أن التصويب والاستقرار لا يمنع عن المباحثة وطلب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكار على العادة الجارية فى مباحثة المجتهدين فى طلب الحق كما فى مسئلة الجد والاخوة والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف فى موضعه ثم ان المصوب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى غير ما رآه مذهبا لنفسه ولا ان يأخذ به غيره (قوله اختلفوا فى علة الربا) اعلم ان علة الربا بمعنى الباعث الداعى على تحريمه عند ناهى قصد صيانة حقوق الناس وحفظ اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فان الكيل والوزن يعرف المماثلة فيعرف الجواز وعدمها وعند الشافعى رحمه الله



فى قوله الجديد هى الثمنية فى النقدين والطعم فى الاربعة والتجانس شرط عمل العلة والمساواة مخلص من الحرمة التى هى الاصل عندهم وفى قوله القديم الطعم مع الكيل أو الوزن وعند مالك رحمه الله الادخار والاقتيات وظهور قصد الصيانة من ايجاب المماثلة والتقابض فى الحديث الصحيح من قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد اخرجه مسلم واصحاب السنن الاربعة عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه ومثله اظهر من ان يخفى على من له ادنى فضلا عن فقيه فذليب اروع وعن محمد رحمه الله كل شئ حرم فى الكثير منه فالقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبدين لفرط التفاوت وخفاء مقدار الفضل ومحله فى افراد بنى آدم مع وقوع الضمر وندرة الداعية عليه فى ذلك كما قال وارخذهم

ولم ار امثال الرجال تفاوتوا * الى الفضل حتى عد ألف بواحد

وكذا البهائم فان فيها من المؤنة ما يمنع من الاحتباس مع عدم مقياس معروف وضع لضبط امثال ذلك والنقدان قيم الاشياء واصول الاثمان كانهما الحاكم القاضى المتوسط بين الاعيان المتنافرة المتباعدة ومطعوماهما من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة والارتباء يدعو الى الاحتباس وتضييق الحوائج على الناس فى سبحانه خلق كل شئ لانتفاع الخلق ولم يخصه لزيد ولا لعمرو ولا لغيرهما فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم فى الانتفاع والتمتع بها ومنعهم عن اختطاف ما سبق يد غيره اليه واحل البيع لاضطرار الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة فى مساكنهم ومطاعمهم

كان فى تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع فى ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث أورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعى ان دياناتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فيكذب المكابرة والعناد لكن أمرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يعد شارعا بهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس أيضا من باب العصمة وهى الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك (قوله واكلهم الربا وقد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب

(قوله نوع تعقيد وسوء ترتيب) قال الفاضل الشريف ورد بان هذا ترتيب حسن لانه لما ادعى ان سبب أحدهما تقوم الخمر والآخر صحة النكاح ولكل واحد فروع ولفروع احدهما فرع استدل على احدهما بالبرهان اللمى وعلى الآخر بالبرهان الانى وذكر الاحصان اولا ثم ذكر الحكم بالفاء اشارة الى الفرع الذى له فرع والثانى معطوف على مضمون قوله حتى ان وطء فتأخير الفرعين من الحد لهذا الغرض وايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على التقوم للاشارة الى البرهان اللمى الذى هو الظاهر فى صحة النكاح دون الانى كما فى التقويم لم يكن تعقيدا ولا سوء ترتيب (قوله من سهو القلم) قد يتكلم فى دفعه بان قوله واكلهم الربا معطوف على قوله تعالى عطف تفسير اى لا كاكلهم الربا فى حال نهيهم عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف * قال المصنف (بخلاف الخمر) توضيحه ان الخمر كانت متقومة فى الاصل وانما ابطل النص تقومها فكانت دياناتهم دافعة لالزامنا اياهم لا مثبتة وانما تصير الديانة متقومة اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لا علته ولهذا يقال ضمان الاتلاف ولا يقال ضمان التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود فى حقه فكان الكافر بديانته مثبتا اما اذا كان شرطا فلا اذ المسلم يدعى عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه بديانته وكانت متقومة فى الاصل قال القاءانى ولقائل ان يقول ان الكافر يدعى الضمان بوجود شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه الا بجعل ديانته متعدية انتهى والجواب ان دعوى الضمان طلب الالزام صورة لا معنى لان الضمان ههنا جزاء التعرض وجبر المتلف فطلبه فى المعنى طلب رفع التعرض لما ثبت عندهم والعبرة للمعانى لا للصورة وذلك لان التعرض لما كان ثابتا

دياناتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربا مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا (فان قيل دياناتهم ليست حجة متعدية اجماعا لا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احداهما زوجته لا ترث الزوجية) اعلم أن الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان بالنوع في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية (قلنا ثبت بدياناتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو) أي التقوم (شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان) أي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف (فلا يكون في



اثباتهما) أي في اثبات التقوم والاحصان (اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل ذلك (وأما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما اتنا كحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الآخر أي البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية هنا (وأما



عندهما فكذلك) اعلم ان ما ذكر هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله اما على قولهما فكذلك (أيضا) أي دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد) أي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصور دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصور دليلنا

---

وأخذهم الربا (قوله فان ديانة الكافر) يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الربا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد ان معتقدهم) أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ودياناتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما) اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسي خلف بنتين احداهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعني البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي أن يؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أجيب بانه لا يسمع نزاع الزوج لانه التزم هذه

---

على الضمار كان أولى باعتبار الدفع بديانة الذمي من دفع الضمان بديانة المسلم لان السبق من أسباب الترجيح (قوله فانه بالتزامه) فيه بحث وهو ان ديانة الزوج لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم تصلح حجة على القاضي في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعدية والجواب ان وجوب القضاء في هذه المسئلة بتقليد القاضي لا بالخصومة حتى تكون متعدية بل هي شرط (قوله أجيب بانه لا يصلح الخ) قيل هذا الجواب ليس بقوي لان البنت الغير المنكوحة أيضا قد تثبت

منهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم (وأيضا حد القذف يندرئ بالشبهة) أى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وأيضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم فلهذا المعنى قال وأيضا (ولا تجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (اما على الدليل الاول فظاهر) وهو ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة (وأما على الثانى) وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة (فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت تصير الديانة متعدية) فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا فى حقهم (والجواب) أى جواب أبى حنيفة رحمه الله فى النفقة (انه لدفع الهلاك)  فايجاب النفقة بناء على دياناتهم لا يكون قولا بان دياناتهم متعدية بل دياناتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فأجاب بقوله (وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا) أى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا (لكنه دونه) أى دون الجهل الاول (كجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما الزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع أحكام الشرع وكجهل الباغى فيضمن باتلاف مال العادل أو نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام ويجب علينا محاربته

لا

الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة (قوله وغناها) يعنى ان المال فى نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحياة الى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا فى الجنة بالابصار وكونه خالق الشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لمرتكب الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفاسق فى النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن أى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا انه ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفى عبارة فخر الاسلام انه متأول بالقرآن أى متمسك به أى صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما الزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه السلام (قوله وكجهل الباغى) هو الخارج عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان فى يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة

المجوسية التزمت قلة الميراث بتزوج أبيها أمها بجوازه فى دينهم الباطل فالجواب الصحيح ما أشار اليه المصنف وهو ان موجب النفقة على الزوج وموجب قلة الميراث على البنت الاخرى على تقدير الوجوب لا يكون الا فعل المتناكحين وهو النكاح فصار فعل الزوج مقصورا على ايجاب النفقة على الزوج دفعا للهلاك بنته المجوسية بعلة النكاح الذى يعتقده ولم يتعد الى البنت الاخرى لان دياناتهم تصلح دافعة لا متعدية ولو على جنسهم وأنت خبير بان التدين بالمجوسية انما يستلزم التزام قلة الميراث بتزوج أبيها أختها لو كان حصة الميراث فى معتقدهم متناهيا فى معتقدنا وهو ليس بظاهر (قوله والزامه) أى قبول

وملابسهم ومراكبهم وجملة حوائجهم ومن حكمته سبحانه خلق الدراهم والدنانير حاكمة بين الاعيان ومقومة للاموال ومعرفة للمراتب وعلامة للمقادير وهما حجران لا منفعة فى ذاتهما ولا غرض فى اعيانهما ولكن يضطر الخلق اليهما عند عجزهم عما يحتاجون اليه ويملكون ما يستغنون عنه فإذا تيسر دالك ممن يملك الحنطة ويحتاج الى مركوب أو بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لا بد من تقدير العوض اذ لا يبذل هذا متاعه بكل مقدار من هذا ولا مناسبة بينهما فى الوزن والصورة فلا يدرى ان الحنطة بم تساوى المركوب وربما لا يرضى صاحبها بالمركوب مثلا لان صاحب الدابة بالحنطة فهو معذور فى بيعه بنقد ليحصل النقد يتوصل به الى مقصوده ومارضاه فانه وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح فى عينه ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء لمعنى فى غيره وموقع المرآة من الالوان فيتوسط بينهما فيقال هذه الحنطة تساوى مائة والمركوب مائة فيعرف تساويهما وكذلك شان جملة الاموال فوضعه للتقدير من غيره

ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله لكن لا نضمن بالاتلاف) كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا أتلف لا يجب عليه الضمان والعالم بعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض

---

فمن كان معه نقود وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها وتقيدها غاية لعمله فيبقى النقد مقيدا ينزل منزلة المكنوز ويكون كتقييد الحاكم وحبس القاضي والبريد والموصل الى الغير ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضي في الكنس والحياكة والاحتطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها ادانى الناس فيكون ظلما ووضعا للشيء في غير موضعه واهمالا للحكمة وابطالا للفطرة التي فطر الله عليها وذلك لان الخزف والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات عن ان تتبدد وانما الاواني لذلك ولا يكفي الخزف والحديد لما هو المقصود الذي اريد من النقود فمن اتجر فيها فقد اتخذها مقصودة على خلاف خلق الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاعة حقوق العباد بحبسه وهذا سر تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من آنية ذهب أو فضة فكانما يجرجر في بطنه نار جهنم فسد الشارع طريقه بتجريعه الايدي مثلا بمثل ورخص في سائر الاجناس فان من له ثوب لا يقدر أن يشتري به طعاما أو دابة اذ ربما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع احد النقدين بالآخر لعدم الفهما وتفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيفرق في الحاجات قليلا قليلا في المنع عنه ما يشوش المقصود واما متماثلا فمن حيث انه لا يرغب فيه عاقل ولا يشتغل به تاجر فانه عبث يجري مجرى وضع الدرهم على الارض واخذه بعينه ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردى فلا يعاني في ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت ليتغذى بها أو يتداوى أو ينتفع في غير ذلك بها فلا ينبغي ان تصرف عن جهتها وان فتح باب المعاملة فيها الا على هذا الوجه توجب تقييدها وتمنع عن الانتفاع بها فينبغي ان يخرج عن المستغني عنها ولهذا لعن المحتكر وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر حسن وضع الشريعة ومؤاخاتها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيهما بدون المماثلة في الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونهما قيم الاشياء واصول الاثمان والحاكم المتوسط بين الاعيان وما سواه من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة وقد أوردنا هذا الكلام تشوقا وان لم يكن هذا التفصيل مقتضى المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله في المبوب الجنسية

---

لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا نتم من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى أمر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهي المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجما أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الاحكام لا في حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث كما في حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم اتفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف يبتنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن أموالهم

---

الحق بالدليل (قوله وقيل انما تجب محاربتهم الخ) قيل اذا كان لهم منعة متعلقة بتوقع عزمهم على القتال وكان قتالهم حينئذ ابتداء فعالا لان يعظم كفرهم ويكثر الفساد (قوله كذا لا يحرم الباغي) خلافا لابي يوسف حجته انه قتل بغير حق فيحرم عن الميراث كما لو قتله ظلما بتأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته وجه أبي حنيفة ومحمد رحمهم الله باقرار الشارح قال الفاضل لقائل أن يقول في مسئلة الارث ينبغي أن لا يتوارث من الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف المنعة يمنع الارث كالحربيين من دارين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت من

(وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسئلة القسامة) فانه لو وجد لوث أي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع ام الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه) متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير المخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع الشبهة

١٩٦

في مذهب الشافعي رحمه الله) هي الجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في المرأة والجذام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها البهق هو بياض رقيق يعتري البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلغم على الدم ويعتري الجلد السواد لمخالطة المرة السوداء على الدم وغيرها سوى ما ذكر البخر وهو نتن الفم والرتق امرأة لا يمكن جماعها والقرن عظم في فرجها وفي الهداية والكافي والمحيط وغيرها ان المرأة تخير في عيوب الزوج لا هو فيها عند محمد رحمه الله (قوله وعند البعض غسل الاعضاء) القائل بوجوب الوضوء وبه هو أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه ولا يخفى ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف يصح ان يقال ان شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه وجوب غسل المخرج والوضوء كما أن شمول العدم تركهما جميعا اللهم الا ان يقال الخلاف فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي يوجبه أيضا (قوله وقال بعض المتأخرين الخ) هو سيف الدين الآمدي وتابعه ابن الحاجب رحمهما الله وهو مختار فخر الدين الرازي رحمه الله (قوله والاجماع) اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه آخر قال الآمدي رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق الاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الامة فيمتنع

بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك ووجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافهما ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا لو ملكه يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استناد الابتداء (قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما أن يكون في نفس الدين واصوله وهو اما غاية أو لا وهو دونه وذلك اما أن يكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفرا لكونه قطعيا

الباغي والعادل ثم قال وجوابه ان تأثير اختلاف الدارين في منع التوارث انما هو في حق الكفار لا في حق المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا انتهى كلامه والتحقيق أن يقال المورث في التوريث اتحاد الدار حقيقة وهو كونهما في دار هما موضع قرارهما لا اجتماعهما الصوري والمتحقق في الحربيين هو الثاني فلا يتوارثان وفيما نحن فيه هو الاول ومبنى ذلك ان دار الاسلام دار واحد بخلاف ملل الكفر والحاصل أن الاختلاف الحكمي لا يورث في عدم التوريث مع الاتحاد الحقيقي في التفسير الذي ذكرنا فان المستأمن يرث من الحربي وبالعكس وكذا المؤمن الذي مات في دار الحرب يرثه أقاربه المسلمون في دارنا بخلاف الاختلاف الحقيقي كما بين الحربي والذمي والاختلاف الحكمي لكن لا مع الاتحاد الحقيقي بالتفسير المذكور بل مع الاتحاد الصوري كالمستأمن والذمي والحربيين من دارين مختلفين فلا حكم ههنا مختص بالكافر دون المسلم كما زعمه (قوله قلنا لو ملكه الخ) أي لو ملك ابتداء لان الكلام في التملك بنفس الاستيلاء كما دل عليه السباق فلا يرد ان المغصوب

وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة وأما عند قطعية المتن والسند فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه فقط كما قوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد ويمين فقط كما روى أن رسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل أن يكون حالا فيكون قيد النهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق وان

أيضا يجب رده بعينه عند قيامه مع أنه علا بالضمان عند التلف (قوله وفيه بحث الخ) أجيب عنه بوجوه بمنع ان مخالفة الكتاب متأولا لا كفر مستندا بان المخالف في أصول الدين متأولا لا يكفر ولا يلزمه جميع أحكام الشرع ففي الفروع أولى بان لا يكفر ورد بان المنع المذكور مع سنده لا يجدى نفعا بعد كون الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا يحتمل التأويل بل أصلا لمحكم الكتاب (قوله الا ان نص الكتاب ليس بقطعي) قيل الاحتمال المذكور احتمال مرجوح غير ناشئ عن دليل مع أن الاصل هو الاطلاق والتقييد طارئ عليه فلا بد من دليل موجب للتقييد فلا ينافي القطعية بالمعنى الاعم وأما قوله عليه السلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله تعالى عليه فلا يصح مقيدا الاطلاق اذ يحتمل أن يراد به حال النسيان وكذا قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن يحتمل أن يراد به تلك الحالة وانه ينبغي أن يكون هكذا ضرورة أنه قد لا توجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الاوقات أو انه أريد به

قلنا الممتنع تخطئة كل من الفريقين فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما الاتفاق عليه سلمنا ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن (قوله ان كان يكون) اى لو جوب ان كان تابنا في الضمار يكون تابنا في الحلي (قوله ان القول الثالث مستلزم) قيل عليه ثبوت أحد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج مع الابوين أو الزوجة غير مسلم لصدق لا شيء من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شريح القاضي ومن تابعه بثلث الكل في زوجة وأبوين دون الزوج ومحمد بن سيرين في زوج وأبوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا الاجماع شمول الوجود ولا شمول العدم في الامثلة الباقية وأجيب بان القول ان للام ثلث الكل في المسئلتين شمول والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد انكر البديهيات واما ما ذكره من السند فمدفوع بان صدق قولنا لا شيء من الشمولين بمجمع عليه بمعزل عن مناقضة أحد الشمولين ثابت بالاجماع على الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لا شيء من الشمول ثابت أو كلاهما ثابت حتى يلزم الاجتماع أو الارتفاع فتامل فيه اقول الثابت المعروف عند ائمة النقل الموثوق بهم كالحافظ أبي عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه المسئلة ثلاثة اقوال فحسب الاول ان للام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وعامة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجمهور العلماء واصح الروايتين عن على رضى الله عنه لئلا يلزم تفضيل الانثى على الذكر المساوى لها في الجهة والقرب على خلاف وضع الشرع والثاني ان لها ثلث جميع المال في المسئلتين وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما وشريح القاضي وداود الظاهري ومختار أبي الحسن محمد بن عبد الله المصري القرضي المعروف بابن اللبان ومروى عن على ومعاذ بن جبل وابن سيرين اخذا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلامه الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة أربعة من اثني عشر وللاب خمسة ولها ثلث الباقي مع الزوج لئلا يلزم بخس الاب الى السدس مع توفيره كذا ذكره ابن كثير وفخر الدين الرازي في تفسيرهما وجعلوه قول ابن سيرين وجعله القرطبي مع ابن عباس رضى الله عنهما فما في التلويح والمسلم وغيرهما من تربيع الاقوال وتعكيس قول ابن سيرين غلط (قوله في الضمار) في القاموس ككتاب من المال الذي لا يرجى رجوعه ومن العذاب ما كان ذا تسويف ومن الدين ما كان بلا اجل وقولهم حل ضامر او ناقة ضامر نهزل (قوله ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا) معناه بالاختصاص من عدم كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست العلة حكما شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العلية لا محالة من الاحكام الشرعية وان الخلاف في دخولها في الحكم التكليفي وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعي وبالجملة لما كان القياس من الادلة الشرعية واحدى الاربعة لا يمكن ان يقال ان العلة ليست حكما

شرعيا بذلك المعنى وكانه توهم ان الحكم الشرعى لا يكون الا منصوصا صريحا من الكتاب أو السنة وكون اتفاق القولين على نفى الربا فى غير الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عدم الربا فيه عدم اصلى لا حكم شرعى نعم جواز البيع متفاضلا فى غير الجنس حكم شرعى ولكن الكلام ليس فيه (قوله كجواز النفل دون الفرض فى الكعبة الخ) هذا ليس مذهب الشافعى رحمه الله بل مذهبه الجواز مطلقا الا الى الباب اذا كان مفتوحا والعتبة غير مرتفعة ولا سترة دونها قدر مؤخرة الرحل على ما عرف فى كتب أصحابه والمصنف رحمه الله صرح به فى شرح الوقاية وغيره (قوله وكبيع الملاقيح) قيل عليه هذا خارج عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحداهما بالاخرى ورد بان المسئلة يصدق عليها ان محل الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة الملك هل يشملها او يقتصر على واحد منهما وأبو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة فى بيع الملاقيح وافادته فى البيع بالشرط والشافعى رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاقهما على عدم الافادة فى صورة بعينها وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول المسئلتين فى هذا القسم اذ المراد بان لا يكون شئ من الصورتين مجمعا عليه واشتراكهما فى النهى عنهما يكفى فى تعلق احداهما بالاخرى ولا يضر تفاوتهما بالبطلان والفساد (قوله يفيد الملك عند أبى حنيفة رحمه الله) أى ملك التصرف دون الرقبة عند اتصال القبض بعد المجلس أو باذن البائع حتى يكون مضمونا لو هلك عند المشترى على خلاف فيه ووجوب فسخه والا فهذا القول غير صحيح لان البيع بالشرط لا يقول أبو حنيفة ولا الشافعى رحمهما الله انه يفيد الملك بل هو باطل عندهما الا ان الشافعى رحمه الله استثنى بيع الامة فقط استدلالا بحديث عائشة رضى الله عنها فى الصحيحين فى شراء بريرة وتقديما للخاص على العام على ما هو مذهبه وقد اخرج الطبرانى فى معجمه الاوسط فى هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرى قال حدثنا محمد بن سليمان الذهلى قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت بها أبا حنيفة وابن أبى ليلى وابن شبرمة فاتيت ابا حنيفة فسألته عن البيع والشرط فقال البيع باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن أبى ليلى فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فسألته فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا فى مسئلة واحدة فاتيت ابا حنيفة فذكرته فقال ما ادرى ما قالا حدثنى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط البيع باطل والشرط باطل ثم اتيت ابن أبى ليلى فذكرته فقال ما ادرى ما قالا حدثنى هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امرنى النبى صلى الله عليه وسلم ان اشترى بريرة على ان يكون الولاء لهم والولاء لمن اعتق البيع جائز والشرط باطل ثم اتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما ادرى ما قالا حدثنى مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضى الله عنه قال بعت من النبى صلى الله عليه وسلم ناقة وشرطت حملانها الى المدينة البيع جائز والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق فى احكامه والخطابى وغيرهم وهذه ثلاثة مذاهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعى

---

الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل أن يكون بيانا لحصر البينة التى هى الشهادة المحضة فى رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافى ثبوت نوع آخر من البينة هى شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعنى قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعى رحمه الله فى أحد قوليه فى مسئلة القسامة وهى أن يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولى قتله على واحد أو جماعة من أنه ان ظهر لوث أى علامة يغلب على الظن صدق دعواه يحلف الولى خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل فى صورة الخطأ وأما فى صورة العمد ففى القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفى القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد فى خيبر أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم أى دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله فى تقرير القولين ليس على ما ينبغى وانه لا جهة لتخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روى عن جابر بن

---

فى الجملة وفى بعض الاوقات (قوله يحتمل أن يكون بيانا لحصر البينة الخ) فيه أيضا ما سبق من انه شبهة غير ناشئة عن دليل فلا ينافيه قطعية الآية بالمعنى الاعم (قوله ان ظهر لوث) وان لم يظهر فمذهبه مثل مذهبنا غير أنه لا يكرر اليمين بل يردها على الولى وان حلفوا لا دية عليهم (قوله أى علامة يغلب الخ) يريد بالعلامة علامة القتل على واحد بعينه أو جماعة وزاد فى الهداية فى بيان اللوث قسما آخر حيث قال واللوث أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر يشهد للمدعى من عداوة ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول ولم يذكره الشارح لامكان درجه فى العلامة كما لا يخفى (قوله فى تقرير القولين ليس على ما ينبغى) قيل لا مخالفة بين كلام المصنف وما ذكره اصلا فان قوله فان وجد لوث أى علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعى حيث جمع الخطأ والعمد فى الاستحلاف خمسين يمينا فقط دون أن يجمعها فى حكم واحد اشعارا بان الكل منهما على حدة

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أى بالوضوء (ذاكراً صحة ظهره) ثم تذكر أنه صلى الظهر بلا وضوء (ثم قضى الظهر) بناء على هذا التذكر (ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه أداه زاعماً صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعى رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده وهذا اذا كان زعم وقت أداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت أداء المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أى صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضاً آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثانى غير صحيح فى ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو فى معنى الناسى للفائتة فيجزيه الفرض الثانى (لم يصح العصر) أى صلى



الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعماً صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هى الاولى لا الثانية (واذا عفا أحد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة فى درء القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المحتجم اذا ظن انه أفطر فأكل عمدا فلا كفارة عليه) لان قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم صار شبهة فى درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص

رحمه الله فانه وافق أبا حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامة فقط ترجيحا للخاص وهو حديث عائشة على العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيما تناولاه لان العام ظنى الدلالة عنده واجاب عما تمسك به ابن شبرمة بان شرط الحلال لم يكن فى صلب العقد ونحن نقول مع ذلك ان العام قطعى كالخاص يقاومه فى الدلالة فينظر فى اسباب الترجيح فنقدم ما فيه الوجوب أو الحرمة ونأخذ به على ما فيه الاباحة تحاشيا عن تكرار النسخ أو ما فى معناه فلعل جواز البيع والشرط فى حديثى جابر وعائشة رضى الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهى دون العكس لئلا يلزم التكرار لما ان الاصل فى الاشياء الاباحة واورد على الشافعى رحمه الله بان حديث عمرو ابن شعيب من قبيل المرسل عند اكثر أصحاب الحديث وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله ابن عمرو بن العاصى ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد بن عبد الله وهو تابعى لم يدرك النبى صلى الله عليه وسلم وعلى التقدير ين يكون الحديث مرسلا والاسناد منقطعا واجيب بان ذلك اذا لم يصرح بجد ابيه وقد ورد مصرحا فيما اخرجه أبو داود والترمذى والنسائى ولا يذهب عليك انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فاى فائدة فى التصريح باسمه نعم حسنه الترمذى

---

عبد الله أنه قال كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالية تثبت بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثانى بالقبول فصار مجمعا عليه (قوله كمن صلى الظهر) أورد مسئلتين أولاهما مثال للجهل فى موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا (قوله ولم يقض الظهر بناء) أى بنى عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع (قوله واذا عفا أحد الوليين) واقتص الآخر بجهله بالعفو أو بان عفو أحد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل فى موضع الاجتهاد لما ذهب اليه بعض أهل المدينة من أن القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل فى موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف فى حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة فى درء الحد (قوله اذ هذه الكفارة) يعنى كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن

---

حكما وما ذاك الا القصاص فى العمد والدية فى الخطأ وكذا قوله وأما عند مالك يقضى بالقود ان كانت الدعوى فى العمد وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله يشعر بان مالكا يقول بالدية فى دعوى الخطأ وان الشافعى له قول آخر فى العمد وهو الدية وما ذكر القصاص فتمثيل بجزئى من جزئيات ما هو بصدده لا تخصيص له بانه مخالف للخبر المشهور (قوله أولاهما مثال الخ) لم يذكر المصنف فى المتن فى المسئلة الاولى الا صحة المغرب جاهلا بوجوب الترتيب وهو يصلح مثالا وانما ذكر فى الشرح وجوب القضاء للعصر بناء على زعمه صحة ظهره وهو لا يصلح مثالا لانه زعم مخالف للاجماع فى المسئلة الاولى لا يصح مثالا وما لا يصلح مثالا وفى المسئلة الثانية لا يصلح مثالا أصلا فهى متمم محض للاولى (قوله وهذا اذا استفتى الخ) قيل أشار

فى المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده وظن انها تحل لا يحد لانه موضع الاشتباه فتصير شبهة فى درء الحد) حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة (الا فى النسب والعدة) أى لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة (وكذا حربى أسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة) أى لا يحد لان جهله يكون شبهة (لا ان زنى هو) أى زنى حربى أسلم حيث يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام فى جميع الاديان (أو شرب ذمى أسلم) أى يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة فى دار الاسلام والذمى ساكن فيها

وصححه وله متابعات اخر ثم اذا كان الاجماع المراد اجماعا شرعيا مطلقا كيف يصح للشافعى رحمه الله ان يخالف الفقهاء الثلاثة العراقيين السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه (قوله وصاحب البدعة) يدعو الناس قال شمس الائمة ان كان لا يدعو الناس اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضلل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام قال والاصح عندى انه انما ٣٠٠ كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا للهوى فانه لا يعتد بقوله فى الاجماع لان المعنى الذى به قبلت شهادته لا يوجد ههنا فانها تقبل لانتفاء تهمة الكذب على ما قال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لا يتهمون بالكذب فى الشهادة وهذا يدل على انهم لا يؤتمنون فى احكام الشرع ولا يعتبر قولهم فيه (قوله لا يكفر بالمخالفة) قبل تمام انعقاد الاجماع ببقاء واحد والمقابلة بين النوعين تقتضى شمول هذا الحكم ما بعد تمام الانعقاد وأهل التحقيق من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع فى الفصول كلها الظهور والوهن فى دلالته وشيوع الخلاف فى جملة اقسامه اذ ما من قد

بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند أبى يوسف تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامى الاخذ بظواهر الاخبار وانما العمل بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع (قوله ومن زنى بجارية امرأته أو والده وظن أنها تحل له) بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط أو حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء أو حلال له فهذه شبهة اشتباه أعنى الشبهة فى الفعل وهى أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل

اليه المصنف بقوله اذا ظن انه فطره فان الظن لا بد أن يبنى على ما يوجبه بحسب ما ذكر (قوله ولم يعرف نسخه ولا تأويله) الحديث المذكور فى الهداية وهو قوله عليه السلام ثلاث لا يفطرن الصائم القىء والحجامة والاحتلام ان كان متأخرا عن الحديث المذكور فهو ناسخ له والا كان مؤولا بانهما كانا يغتابان (قوله الا انه ليس اجتهادا صحيحا) جوابه ان هذا غير قادح فى ايراد الشبهة والكفارة الصومية تندرئ بها لما فيه من غلبة معنى العقوبة كما مر على ان الاوزاعى متمسك بالحديث فى هذه المسئلة لا مجتهد (قوله أعنى الشبهة فى الفعل) الشبهة فى الفعل فى ثمانية مواضع وطء أمة أبويه وعرسه وسيده والمرتهن المرهونة فى رواية كتاب الحدود من المبسوط والمعتدة بثلاث وبطلاق على مال وباعتاق أم ولده والشبهة فى المحل فى ستة مواضع وطء أمة ابنه ومعتدة الكنايات والبائع المبيعة والزوج الممهورة قبل تسليمها والمشتركة والمرهونة فى حق المرتهن فى رواية كتاب الرهن من المبسوط وفى المحيط الشبهة ثلاثة شبهة فى الفعل وشبهة فى المحل وشبهة فى العقد فان العقد اذا وجد حلالا كان أو حراما متفقا على تحريمه أو مختلفا فيه علم الواطئ انه يحرم أو لم يعلم لا يحد عند ابى حنيفة رحمه الله وعندهما اذا نكح نكاحا مجمعا على تحريمه فليس ذلك شبهة ويحد ان علم بالحرمة أم لا (قوله فيظن الحل) ولو قال علمت انها حرام على وجب الحد

نوع منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وسيأتى مزيد البيان فى محله (قوله بالصحابة الخ) وهم داود بن على بن خلف الظاهرى واتباعه وأحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر (قوله بعترة الرسول عليه السلام) وهم الزيدية والامامية (قوله باهل المدينة) وهم مالك واتباعه وقد أوله بعضهم بحمله على تقديم رواية أهل المدينة على غيرهم وهو نوع وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والصاع وامثال ذلك دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منتفيا عنهم فيجب متابعتهم ولانها دار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها وفور شرفها لا على حجية اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه لو تم لدل على حجية اقوال آحادهم وعورض بمكة فانها مشتملة على الكعبة البيت الحرام وقبلة الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفا

فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد (وأما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة أهل قباء) فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمور ويأكلون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا (فاما اذا انتشر التبليغ في دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل فانما يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل أو مأذون) أي يكون عذرا (حتى ان تصرف لا يصح) أي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد  والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق اوبالخيار والبكر بالنكاح لابالخيار) اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واما اذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل



قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل أعني قوله عليه السلام أنت ومالك لابيك وأما جارية الاخ أو الاخت فليست محلا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله واما جهل يصلح عذرا) كمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرا بشهرته في محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم) المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزول آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله والبكر)

كقوم سقوا خمرا فيحد من علم منهم انه خمر لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن أنها حلال له لم يحد (قوله لم يتمحض زنا) أراد بتمحض الزنا عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لا عدم الشبهة اذ لا نسلم التمحض حينئذ في المسئلة الاولى فان اندراء الحد لقصور في كونه زنا بواسطة الشبهة في الفعل (قوله يكون عذرا له في الترك) خلافا لزفر رحمه الله فان عنده لا يكون عذرا ويجب عليه قضاء مدة اللبث بعد المهاجرة لانه بالاسلام التزم احكامه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالنائم اذا انتبه قبل مضي الوقت (قوله فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين) قيل معناه ليس عليهم اثم

والمروة ومواضع المناسك والمشاعر ومنزل ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى أقسم سبحانه بهذا البلد الحرام وقيده بحلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعرفنا انه لا اثر في ذلك للبقاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب قاطنين قال رجل من أهل المدينة لآخر من أهل العراق من عندنا خرج العلم فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم (قوله وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل) وهو محمد بن جرير الطبري وأبو الحسين الخياط وهو رواية عن أحمد بن حنبل وقال أبو عبد الله الجرجاني وأبو بكر الرازي الجصاص رحمهما الله من ائمتنا الحنفية ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمخالف كان خلافه معتدا به مثل خلاف ابن العباس رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع

مشهورة في حقها) لان طلب العلم واجب عليها اذ لا بد للشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فالجهل لا تعذر (وفي حق الامة مخفي) لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد

احد الزوجين والاب والا فلا يعتد بخلافه مثل خلافه في تحريم ربا الفضل وخلاف أبي موسى الاشعري في انتقاض الوضوء بالنوم وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع وان لم يسوغوا ولا يصير المحل مجتهدا فيه قال واليه اشار أبو بكر الرازي رحمه الله لان ذلك خلاف لا اختلاف (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) في المحيط وغيره ان الاجماع المتاخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله وروى الكرخي رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله انه لو قضى القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض آخر لانه قضاء في فصل مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال شمس الائمة في جواب أبي حنيفة رحمهما الله دليل على ان عنده لم يرتفع الخلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل انما يدل على انه اجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضلل وفي فصول الاستروشني رحمه الله فيه روايات أظهرها انه لا ينفذ وفي قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض ٢٠٢ آخر ان امضى نفذ وان ابطل بطل وهذا أوجه الاقوال وقال الخصاف رحمه الله للقاضي ان ينقض القضاء ببيع أم الولد لانه مخالف لاجماع التابعين فقيل هذا قول محمد رحمه الله وأما على قولهما فلا ينقض هذا (قوله وهو ان يثبت الحكم) أي الحكم الشرعي لا الدنيوي ولا العقلي ولا الاعتقادي لما ان الاجماع ليس مقصود الحصول بنفسه لوضع الحكم فانه تشريع مردود على صاحبه بل انما هو من ضرورات الاخذ بدليل ظني شرعي من خبر الواحد او القياس في حادثة متجددة يتعلق به حكم تاجز نشطر فيها في العمل باحد طرفي الفعل والترك وليس فيها نص من الشارع (قوله حتى يكفر الخ) المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها ما لم يصاحبه الدليل القاطع من نص الشارع من الكتاب أو السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وحرمة الميتة والدم ولحم الخنزير وقال القاضي الامام أبو زيد الدبوسي رحمه الله في التقويم لم نبال بخلاف الروافض ابانا في امامة أبي بكر رضي الله عنه وبخلاف الخوارج في خلافة علي رضي الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لا نكفرهم للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعا من الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور رفاله صحيح من المذهب انه لا نكفر به انتهى وقال امام الحرمين رحمه الله فشا في لسان

أي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب أو الجد من الكفء بمهر المثل أو زوجها الاب أو الجد من غير الكفء أو بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجد من الكفء بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفء أو بغبن فاحش لم يصح النكاح أصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا أورد في شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب عليها) أي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان

فيما شربوا من الخمر يعني الاموات والاحياء الغائبين اذا ما اتقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواهما وآمنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء الغائبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وآمنوا اي صدقوا بتحريمها ثم اتقوا ما يحرم الله عليهم بعد هذا واحسنوا فيما تعبدهم الله تعالى به وهو يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى لا ثلثا (قوله اوزوجها الاب أو الجد) وقيل انما يصح اذا عرف حصول المقاصد من وجه آخر حتى لو كان فاسقا ماجنا او سكران لا يصح النكاح اصلا (قوله بغبن فاحش) هو ما لا تغابن فيه كما اذا زوج بنته بمائة درهم ومهر مثلها الف درهم (قوله وانما صرحت بذلك الخ) قيل حال البكر الصغيرة اعلى من الثيب البالغة في ولايتها على نفسها ونكاح الفضولي لها جائز لانه لا الزام عليها فيه فانه لم يجز باجازتها او يرد بردها فما المانع من جواز نكاح غير الاب والجد البكر الصغيرة من غير كفء او بغبن فاحش حيث يكون لها ولاية الفسخ بالبلوغ وأجيب بعد تسليم جواز نكاح الفضولي للثيب البالغة من غير كفء او بغبن فاحش بالفرق وهو ان الثيب البالغة لا تحتاج في مباشرة النكاح الى النظر بخلاف الصغيرة (قوله وعلى هذا لا يرد الاعتراض الخ) قيل الاعتراض وارد على تقدير القوم أيضا اذ يقال انها قبل البلوغ لا تكلف بالشرائع

البكر

بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلى يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لا هنا) تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر و بخيار العتق دفع ضرر

الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير ليس بالهين وقال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا تكذيبا للشارع وهو كفر والطول الضابط فيه ان من انكر طريقا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون شئ من الشرع ثم جحده كان منكر الشرع كانكار كله وقال صفي الدين الهندي رحمه الله في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدنا بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع الظني لا يكفر وفاقا انتهى والنقل في هذا الباب واسع واما منكر امهات الشرائع من الصلوات الخمس ونحوها فانما يكفر لانكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع  فيها الا من حيث انه انكار حكم الاجماع

وقد حققنا هذا في شرح العقائد عالامز عليه فارجع اليه (قوله سبيل المؤمنين لا يمكن الخ) لا يقال لم لا يجوز ان يراد منه سبيلهم في متابعة الرسول أو مناصرته أو الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين لانا نقول ترك المتابعة في ذلك عين مشاقة الرسول فيكون تكرارا والعبرة لعموم اللفظ واطلاقه لا لخصوص السبب وموقع الحكم (قوله فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين) لا يخفى ان

الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين وأما دلالتها على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تامل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبل غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله أن الشافعي رحمه الله هو الذي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرجه روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان المطلوب القطع ومذهبه ان عمومات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما يثبت بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دورا وللحنفية أن يقولوا ان حكم العام والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعا و يقينا على ما حققناه في محله وقد يجاب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بلا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه (قوله كان ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل الخ) وهو ظاهر وذلك لان الوعيد متناول لكل واحد ممن يشاقق الرسول و يتبع غير سبيل المؤمنين وثابت حكمه في كل واحد منهما فان العطف يوجب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لا حاجة اليه لظهور قرينة العطف (قوله لان جزء الشئ لا يصدق عليه انه غيره) وهو

البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا أي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع أصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة حق عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها الاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا

حتى تتعلمها و بالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها العلم بها الا بعد مدة يصلح لان يتعلم فيها فكيف لا يكون جهلها بالخيار عند البلوغ عذرا على ان ما ذكره المصنف ليس باعتراض على القوم بل بيان ان الفرق الثاني أحسن لتوهم ورود ما قاله عليه وان أمكن الجواب عنه بان عدم التكليف بالشرائع في حال الصغر ليس الا للامهال مدة يحصل له فيها العلم بالضروريات وملكة تحصيل النظريات مع قوة في البدن يتمكن بها من اداء ما وجب عليه و بالبلوغ يتم ذلك فلا يعذر بالجهل وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على المتامل هذا وقد أجاب المصنف في شرح الوقاية عن أصل الاعتراض بان الصبي والصبية اذا راهقا فاما أن يجب عليهما تعلم الايمان وأحكامه أو وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي أن يترك كما سدا وأمر واصبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وفيه أيضا يجب لانه يتم الفرق واذا لم يجب على الامة المراهقة تعلم الايمان وأحكامه أو على مولاها تعليمها وعدم الوجوب ههنا مع الوجوب في الحر المراهق غير ظاهر قال في فصول البدائع بعد ما ذكر ما نقله الشارح من القوم هذا الفرق ليس مبنيا على لزوم تعلم العلم عليها فيكون البكر غير مكلف قبل البلوغ غير قادح فيه ثم قال وهذا الوجه في الفرق أولى من الوجه الآخر لان في كل من الخيارين الزام الفسخ ودفع ضرر أحكام المملوكية (قوله حقا مشتركا) اراد به الملك وفي القول باشتراكه نظر لان الملك مختص بالزوج ولهذا يجب المهر عليه كما سبق

(ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء) كالبنج والافيون (وبما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالاغماء يمنع صحة جميع التصرفات

مما أجمع عليه أهل الحق قاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الا أن الحكم على الكل يكون حكما على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه غيره (قوله فهذه الغيرية الخ) قيل عليه انا لا نمنع ذلك من جهة أنه لا يصلح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا مخصص له بما ثبت اتيان الرسول به يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصادق سبيل المؤمنين اذا ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد (قوله هى العدالة) ولا خلاف بين أحد من الحكماء والصوفية فى أنها الرابعة من أصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما بينهم فى انها كيفية مركبة من الثلاثة الاول أو كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول التوسطات الثلاثة وبالجملة هى انبل الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم يتبين منها انها فضيلة برأسها والقول بان أمهات الفضائل هى هذه الثلاثة تقصير فلا نكن من أصحابه والى هذه الاصول الفاضلة وقعت الاشارة فى قوله عليه السلام خير الامور أوساطها



(قوله غير معلوم) قيل عليه مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه والكلية فى حيز المنع وما تعدى عن حده فالحكم شامل له (قوله فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم) قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على حجية قول مجتهدى عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج فى الوحى مما لا يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين فى عصر آخر قبله أو بعده وان اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة فى القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الآيات يدل شربه على حجية ذلك على القطع والبتات وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوت عن الحكم وهو لا ينافى كونه اجماعا وأيضا ان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل يدعى ان اتفاق جميع المجتهدين فى عصر على حكم بحيث لا يتصور اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين فى عصر على حكم قطعا كان دالا على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعا وان التخصيص بلا دليل لا يجوز والقول بان كون اتفاقهم مستلزما للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل عليه النهى الوارد عن التفرق (قوله المتفق عليه نوعان الخ) قيل عليه المتفق عليه لا ينحصر فى النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عنه ما اتفق عليه المسلمون بما لا نص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامة أو اتفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر فى ثبوت الحكم قطعا وأما اتفاق غيرهم من أمة صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كالعدم (قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الخ) قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام فى كونه حجة على

واستيفاؤه ضمنا (قوله ومنها) أى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام جاما الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية أو الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزأ منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد

فى بحث المجاز فكأنه أراد بالملك المعنى الاعم من المالكية والمملوكية وحكم باشتراكه (قوله وهى حالة تعرض للانسان) قيل السكر سرور يغلب على العقل بمباشرة ما يوجبه فيمنعه عن العمل بموجبه من غير ان يزيله فلا ينافى الخطاب لبقاء عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرا لانه ليس بسرور ولكن كان حكمهما واحدا فى الشرع الحق به وقيل هو معنى يزول به العقل بمباشرة ما يوجب زواله فعلى هذا بقاؤه مخاطبا مع زوال عقله أمر حكمى زجرا عليه بمباشرة المحرم (قوله كسكر المضطر) ظاهره انه مثال للطريق وليس بمستقيم لان السكر لا يكون الا محظورا ولانه لا يكون طريقا الى نفسه والوجه ان يحمل على حذف المضاف أى طريق سكر المضطر على ان المثل به لا يلزم ان يلى الكاف بل يكفى تقاربهما فى جزئهما ولك أن تجعله مثالا للسكر الذى يكون الطريق المفضى اليه مباحا (قوله أو من المثلث) كون طريق السكر فى شرب المثلث محظورا والحال ان شربه بلا سكر غير محظور باعتبار أنه اذا أدى الى السكر علم انه كان محظورا لان اباحته كان بشرط ان لا يسكر منه وذلك لانه من جنس ما ينتهى به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد فاذا عدم الشرط بقى على أصل الحظر بخلاف الاضطرار الى شرب الخمر فان شربها كان

حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لانه انما يحل) أي المثلث (بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به) أي بالسكر من المثلث (وهو) أي القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم أو مثلث (لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية أصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم أنت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد

---

المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجية قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غيره لكونه بينة على الحكم في هذا العصر ورد بانه لما قام حجة لا يسع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفته على ما سبق من الآيات الدالة على ذلك وان النهي عن التفرق والاختلاف يعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدح فيه ولعل المصنف رحمه الله يلتزم حجية قول ذلك الواحد على  ما هو مذهب البعض (قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم الخ) أورد عليه بان المراد عدم الاضلال بالجاء وبالقسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانه انما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفي وقوعه من النفس أو الشيطان وأجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل لجميع المجتهدين في عصر لا لمن سواهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطأ والضلال فيما اجمعوا وأن الله اذا هدى قوما فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهد الله فلا له من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء (قوله تعالى ونفس وما سواها الخ) تنكير النفس اما للتكثير كما في قوله علمت نفس والمراد كل نفس أو للتعظيم والمراد نفس الرسول او آدم عليهما السلام وتسويتها انشاؤها وابداعها مستعدة لكمالاتها الممكنة لها والهامها الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما وتزكيتها انماؤها بالعلم والعمل وتدسيتها انقاصها واخفاؤها بالفسق والجهل كذا في التفاسير وهو مأخوذ من الكشاف وارتضاه فخر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعترض عليه بان ليس معنى الالهام ان يعلمه كل شر وخير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من الامة في عصر ولا دلالة في الآيات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الهام الامرين لما كان من الله تعالى فاختصاص النفس المزكاة بالعلم والعمل التي منها نفوس المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه كل شر وخير (قوله وأيضا العلماء الخ) قيل نعم لكنه راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما سلف ورد بان منشأ هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها والاحتجاج مبني على الاعم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث

---

شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا وأما نقيع الزبيب وهو الماء الذي ألقي فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعتاق) صرح بذلك نفيا لما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد أن قوله تعالى وأنتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وأنت صاح او لا تصل وانت سكران ليس قيدا للامر والنهي بل للمأمور به والمنهي عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس

---

حلا لا للمضطر وبالسكر لا يخرج عن الحل وكذا الدواء بالبنج والافيون وغيرهما مما ليس من جنس اللهو فانه مباح ولا ينتقل استعماله حراما بالاداء الى السكر الذي هو حرام فليفهم هذا الفرق (قوله لو سكر منه يحد اتفاقا) واما ما يتخذ من الحبوب مثل الحنطة والشعير والذرة والعسل فلا يحد به وان كان السكر منه حراما قال في الهداية والاصح ان يحد بالسكر مما يجمع عليه الفساق من الاشربة (قوله فهو حرام) لكن تكون حرمة هذه الاشياء اجتهادية لا يكفر مستحلها بخلاف الخمر (قوله في ظاهر الرواية) رأيت بخط من اثق به مكتوبا هكذا قيل المراد من ظاهر الرواية رواية المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير والزيادات والمراد من القيل وغير ظاهر الرواية رواية الكيسانيات والرقيات والهارونيات وغير ذلك قيل ما ذكر مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف وأما عند محمد والشافعي رحمهما الله لا يحل شربه فقيل له خالفت الشيخين لانهما يحلان للاستمرار والناس يشربون في زماننا للفجور والتلهي وشربه للهو لا يحل اجماعا (قوله وأنتم سكارى) قيد للخطاب فان قلت السكارى اعم من شرب الخمر في حالة الاختيار او الاضطرار او من غيره فينبغي ان لا ينافي السكر بنوعيه الخطاب مع ان السكران بما طريق

**واذا أسلم يصح كالمكره واذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر**

المعدودة المعلومة الوجود فمنع المصنف رحمه الله بلوغها حد التواتر وهذا الاستدلال بعد وقوع اجماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطئهم على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذ ليس عندنا فهو الحديث وان لم نطلع على خصوصياته هذا (قوله على ان الاجماع الذى الخ) دفع لما عسى ان يقال ان علماء الامة لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فان منهم من خصه باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع الذى تثبته حجة هو أخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة وأهل المدينة بخلاف غيره ورد بانه قد لا يوجد فى بعض الاعصار مجتهد من العترة وأهل المدينة وأيضا بان من علماء الامة من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بما نص عليه الكل فى قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من أنكره بالكلية (قوله فادلتهم تدل على مطلوبنا الخ) قيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على قول الامام المعصوم عن



الخطا والكذب ورد بان الاجماع من العترة يجب ان يكون حجة عندهم وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والا ففى قوله كفاية وفيه غنية عن الاجماع فيكون لغوا (قوله اجماع الصحابة) ومثلوه باتفاقهم على خلافة أبى بكر الصديق رضى الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة والزبير بن العوام وسلمان الفارسى وحذيفة بن اليمان وسعد بن عبادة الانصارى فى قومه وأبى سفيان بن حرب فى بنى امية وغيرا اولئك أجابوا عنه بان الخلافة لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر وهى كافية للانعقاد ثم لما رجع على رضى الله عنه رجع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق عليه العامة فتقرر الاجماع وتأكدت البيعة به وفيه نظر اما أولا فيها فان عليا رضى الله عنه انما رجع بعد وفاة فاطمة رضى الله عنها ورجع برجوعه من رجع من القوم وقد ماتت فاطمة رضى الله عنها منكرة غير مبايعة لابى بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول الذى لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة فى غاية السقوط ونهاية سوء الادب فانها بضعة من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قد ربيت فى حجر النبوة ومهد الرسالة وغذيت بلبان المعرفة ودعة لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصرى رحمه الله ما بلغ فى بركة مصة أو مصتين من ثدى أم سلمة رضى الله عنها لم يدر أنها درت أم لا وتفقه جماعة كثيرة ذكور واناث من الاجانب لم يلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا عدد الثريا فكيف لا هذه الدرة النفيسة الطاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطيبة كلا وأما ثانيا فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عبادة رضى الله عنه سيد الانصار خرج فى قومه منكرا لخلافة ابى بكر رضى الله عنه ولم يعد حتى انقضت مدة خلافة أبى بكر رضى الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان مضى من خلافة عمر رضى الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة

عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله اوفوا يكون قيد الايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد اى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل فى حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج (قوله واذا اسلم) اى السكران ان اسلم يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم فى حالة يعتبر

السكر منه مباح خارج عن هذا الخطاب حيث يحكم عليه بانه كالمغمى عليه حتى انه لا يصح منه الطلاق والعتاق قلت السكر الحاصل بما اباح الشرع من قبيل العوارض السماوية والمؤاخذة غير جائز عقلا وشرعا فلهذا اجمع الامة على انه ملحق بالاغماء (قوله ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد) هذا استحسان وفى القياس وهو وجه قول ابى يوسف يرتد ووجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان ان الصحابى قرأ سكران قل يا أيها الكافرون وترك كلمات النفى فنزل قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ولم يحكم النبى عليه السلام بكفره ورد بان كلا منافى السكر المحظور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا فى عدم الاكفار

لان السكر دليل الرجوع واذا أقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذ اصحا وحده اختلاط الكلام) اى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء لو جوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقى ولا المجازى وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته) اى دلالة الهزل اى شرط الهزل ان يجرى المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا

فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده (قوله لان السكر دليل الرجوع) اذ السكران لا يستقر على امر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف أو باشر سبب الحد بان زنى أو قذف فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وأما فى المباشرة فلانه معاين فلا أثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق أنه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره فى الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منه ما قد يكون بالشرب كرها او اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة أو الاقرار بانه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (قوله وزاد أبو حنيفة) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد وأما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) فسره فخر الاسلام باللعب وهو أن يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها وأراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصى كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعى كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع أعم من العقلى والشرعى فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى

واجيب بان السكر كان حراما فى جميع الاديان انما كان المباح هو الشرب الذى لا يسكر كذا ذكر الشيخ اكمل الدين فى شرح البزدوى (قوله ولا يلزمه الحد بالاقرار بموجب الحد) أى فيما يحتمل الرجوع واما

وفقهائهم وسيد الانصار ونبلائهم بل لو مثل بخلافة عمر وعثمان رضى الله عنهما لكان أسلم وأما ثانيا فان مذهب جمهور المحققين عدم تكفير الروافض مع انكارهم خلافة أبى بكر وعمر وقد نص على ذلك أبو حنيفة والشافعى رحمهما الله وغيرهما بل فى المحيط وغيره انه مذهب جمهور الفقهاء وفى كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن أراد تفصيله فعليه الرجوع الى شرح العقائد وحواشى العضدية وقد حققناه فيهما بما لا مزيد عليه (قوله يجوز التبديل الخ) آثره على النسخ تحاشيا عن مخالفة السلف ومحافظة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجرى فيه النسخ ٢٠٧ وأطلق فخر الاسلام الجواز واختار المصنف التفصيل بان الرتبة الاولى القطعية منه وهى المتفق عليه من اجماع الصحابة بتصريح الجميع فى حكم لم يسبق فيه خلاف لا يجوز تبديلها وهو المراد فيما قالوا انه لا ينسخ ولا ينسخ به وأما المختلف فيه فيجوز تبديلها وهو محمل كلام فخر الاسلام رحمه الله واعترض عليه صاحب الميزان بان الاحكام خرجت عن احتمال النسخ بوفاته صلى الله عليه وسلم لانقطاع الوحى الذى يتوقف النسخ عليه قال بل الجواب ان اجماع التابعين يتبين به ان ذلك لم يكن دليلا بل شبهة لان الدليل لا يظهر خطؤه ابدا بل ينقص بمضى الزمان فاما الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم منه ان اجماع الصحابة رضى الله عنهم اذا كان مسبوقا بخلافهم لا يكون قطعيا وان اطلاق الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا وأجاب صاحب الكشف ان بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحى وبقيت الاحكام الثابتة فى زمانه على ما كانت عليه واما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى الله عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد ثبوت حكم باجماع أو اجتهاد أهل عصر بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد سنح لهم على اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول (قوله وعند البعض لا بد من الخ) نسبه شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام وصاحب الميزان الى داود الظاهرى ومحمد بن جرير الطبرى واتباعهما والقاشانى من المعتزلة وجماعة من الشيعة ولكن المذكور فى عامة الكتب ان خلافهم فى الانعقاد بالقياس فقط وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم ما خلا محمد بن جرير رحمه الله فانه ممن يقول بالقياس فلعله يقول ان الاجماع لا يحصل الا باتفاق جميع أهل العصر ولا عصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع عن انعقاد الاجماع وأجيب بان نفى القياس قول محدث فلا يعول عليه لاتفاق الصدر الاول على

(ولا يشترط كونه) اى كون الشرط وهو المواضعة (فى نفس العقد) بل يكفى ان تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) اى الهزل (لا ينافى الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر فى التصرفات كيف تنقسم فيهما) اى فى الاختيار والرضا (وهى اما من الانشا آت او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشا آت فاما ان تحتمل النقض اولا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا فى أصل العقد) اى يجرى المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) اى قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد (صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما او اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا) اى للمتعاقدين (لوجود الرضا بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (فيفسد العقد) كما فى الخيار المؤبد (لكن

الحقيق ولا المجازى باللفظ ودخل فى ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ وألفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها او يلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعنى لا يجب ان تجرى المواضعة فى نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا بها) يعنى ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشئ وارادته والرضا هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشئ مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصى والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهى) أى التصرفات اما انشا آت أو اخبارات أو اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعى فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما ان يحتمل الفسخ أو لا والاول اما ان يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو

فيما لا يحتمل فيلزمه كما لا يخفى (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا) ولهذا يكفر بالردة هازلا لان الرضا بالكفر كفر (قوله ومن ههنا قالوا الخ) قيل هذا الفرق بينهما انما هو بالنسبة الى أفعال العباد كسبا وأما بالنسبة الى الله تعالى من جهة الخلق فلا اشكال بينهما الا انه تعالى حكيم لا يفعل الا عن حكمة وكل افعاله حسنة لا يحوم حوله شائبة من القبح وقال بعض الفضلاء الحق ان بينهما فرقا فى الخالق لكن لا يهتدى اليه العقول بل هو من المتشابهات وذلك لان الله تعالى حكيم فلا يفعل شيأ الا بناء عن حكمة وكل ما بنى على حكمة ينبغى ان يكون مرضيا له فالقبائح المرادة له تعالى ينبغى ان يكون مرضيا له لكن قد ورد النص بعدم رضائه فصار الفرق بهذا من المتشابهات وغاية مجال العقل فيها ان الله تعالى بحسب من صدر الفعل عنه فى الظاهر لا يرضى القبائح لا لنفسه تعالى وبالنظر الى نفسه مريد له وراض به لانه لا قبيح بالنسبة اليه وقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يدل عليه (قوله والا فاعتقادات) اى ان لم يكن القصد

استعماله قال الشيخ العارف محيى الدين بن العربى فى الفتوحات المكية ونحن وان كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ مثبته اذا كانت العلة الجامعة معقولة جلية يغلب على الظن انها مقصودة للشارع وانما امتنعنا نحن عن الاخذ بالقياس لانه زيادة فى الحكم وفهمنا من الشارع أنه يريد التخفيف عن هذه الامة وكان صلى الله عليه وسلم يقول اتركونى ما تركتكم وكان يكره المسائل خوفا من ان ينزل عليهم فى ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان والحج فى كل سنة وغير ذلك هذا كلامه ومن ذلك قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم وحديث أبهموا ما أبهم الله (قوله يكون الاجماع لغوا) وهكذا عبارة شمس الائمة السرخسى وفخر الاسلام رحمهما الله وهو يدل على ان سند الاجماع لا بد ان يكون ظنيا كما ذهب اليه البعض فان كان المراد ان الاجماع الذى يثبت به الحكم لا بد ان يكون سنده ظنيا فهو حق لا شبهة فيه فان الاجماع المصاحب جنسه للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لانه مستند الى ذلك القاطع وثابت به قبله واثبات الثابت مستحيل وتحصيل الحاصل قبل هذا التحصيل والا فلا يتصور نزاع فى وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال بالاجماع على حكم ثبت بدليل قطعى ولا فى صدق الحد عليه هذا وأجاز قوم انعقاد الاجماع لا عن دليل بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشد فانه أمر ممكن ولان الاجماع حجة فى نفسه فلو لم ينعقد الا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق فى الاجماع فائدة ولانه وقع فانهم أجمعوا على بيع التعاطى واجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بان الامة لا تكون أعلى حالا من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو لا يقول الا عن وحى ظاهرا وخفى ومحال ان يجتمع أهل الديانة على وضع حكم شرعى جزافا بحكم الهوى والطبيعة والتشهى فانه عمل أهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الاجماع مع السند قطعية الحكم ورفع المباحثة وحرمة المخالفة وبان ما ذكر من وقوع الاجماع فيه من المسائل لو سلم فلا نسلم انه لا عن دليل فلعل دليله لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه (قوله فكما ذكرنا فى فصل الخ) فقد يكون نقله متواترا

لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت فى البيع الفاسد (فان نقضه أحدهما انتقض وان أجازاه فى الثلاث جاز) أى ان أجازاه فى ثلاثة أيام جاز عند أبى حنيفة رحمه الله أى ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما فى الخيار المؤبد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكلما أجازاه جاز البيع كما فى الخيار المؤبد (لا ان أجاز أحدهما) لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما (وعندهما لا يشترط فى الثلاث وان اتفقا على ان لا يحضرهما شئ) أى لم يقع فى خاطرهما وقت العقد أنهما بنيا على المواضعة أو أعرضا (أو اختلفا فى الاعراض والبناء يصح العقد عند أبى حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التى لم تتصل به) أى بالعقد (لا عندهما) أى لا يصح العقد عندهما اعتبارا للعادة فان العادة تحقيق للمواضعة ما أمكن (على ان المواضعة أسبق قلنا الآخر ناسخ) أى الآخر وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان أحدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقى بالتقسيم العقلى قسمان لم يذكرهما وهما ما اذا أعرض أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى شئ أو بنى أحدهما وقال الآخر

بجنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على ان لم يحضرهما شئ واما ان لا يتفقا على شئ من ذلك وحينئذ اما ان يدعى أحدهما الاعراض والآخر البناء أو عدم حضور شئ أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شئ وأحكام الاقسام بعضها مشروح فى الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه (قوله لعدم الرضا بالحكم) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أى العقد الذى اتفقا على انه مبنى على المواضعة احدهما أى احد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر أبو حنيفة رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال فى الثلاث دون الثلاثة اعتبار الليالى (قوله عملا بالعقد) يعنى ان الاصل فى العقد الشرعى اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد فى الصورتين اعنى صورة الاتفاق على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة

---

منها الى بيان الواقع بل الى ربط القلب بما فى الواقع فاعتقادات (قوله وان لم يوجد الرضا) اعترض عليه بان البيع هو الايجاب والقبول بالتراضى والاكراه دليل عدم الرضا فلا ينعقد سبب الملك اللهم الا اذا كان الاقباض برضاه فانه يصح العقد المتقدم بوجود الايجاب والقبول والرضا من جانب المشترى مقدما فاذا انضم اليه رضا البائع تم السبب فيثبت الملك والجواب أن التراضى ليس بشرط فى البيع ولهذا لم يذكر فى تعريفه وقد صرح به المصنف أيضا فى شرح الوقاية * قال المصنف (لان أحدهما لم يمض على المواضعة) فان قلت الدليل غير مطابق للمدعى لان هذا مختص بصورة الاختلاف والخلاف يشمل الصورتين قلت عدم مضى احدهما على المواضعة متحقق فى الصورتين اما فى صورة اختلافهما فى الاعراض والبناء فظاهر واما فى صورة اتفاقهما على انه لم يحضرهما شئ فلان المضى على المواضعة يستلزم حضورهما وقت العقد وعدم مضى واحد منهما على المواضعة لتضمن عدم مضى أحدهما فليتأمل (قوله اعتبار الليالى) ويمكن أن يبنى أيضا على ما جوزه بعض النحاة من جواز تأنيث العدد اذا كان

---

بمنزلة نقل الكتاب والسنة المتواترة وقد يكون مشهورا كالخبر المشهور وقد يكون صحيحا كالاحاديث الصحيحين وغيرها وقد يكون ضعيفا كاخبار الضعفاء والجاهل الاثرى الى فخر الدين بن الخطيب الرازى امام المتفلسفة والمتكلمين وبرهان الدين النسفى لما ادعيا الاجماع على عدم بعثة النبى صلى الله عليه وسلم رسولا الى الملائكة رده السبكى وغيره بان نقل الاجماع ليس من شأنهما فلا يعتمد على نقلهما وقد يكون كذبا محضا ولذلك قال احمد بن حنبل رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب وقال الامام فخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل الينا بالافراد كان هذا كنقل السنة بالآحاد يعنى يكون موجبا للعمل دون العلم وهو مذهب أكثر العلماء وذهب بعض أصحابنا والشافعى الى انه لا يوجب العمل أيضا وقال الغزالى رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس فى اثبات اصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع ببطلان قول من يتمسك به فى حق العمل به ورد بان ذلك واسطة النقل بين ما هو حجة شرعية ثبتت فى محله وبين المتمسك به فقد ترجح صدقها بعدالة الراوى وكونه ثقة فى روايته فيجب العمل به لانه ظاهر فى افادته الظن به وقد ورد فى الحديث أمرنا باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به البلوى لو سلم فدفوع بانه لمعارضة من جعله رهو تفرد

لم يحضرفي شئ فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى أصلهما كالبناء (واما ان يتواضعا على البيع بالعين على ان الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة الافى صورة اعراضهما وأبو حنيفة رحمه الله

الراوى وتراخيه مانحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الآحادى بما روى عن عبيدة السلماني رحمه الله ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شئ كاجتماعهم على محافظة الاربع والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت فى عدة الاخت وأخرج ابن أبي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شئ ما أجمعوا على التنوير بالفجر (قوله فاعتبروا يااولى الابصار) يشمل الانعاظ والقياس العقلى والشرعى على العموم ٢١٠ ولما كان سوقه للانعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الانعاظ معلول الاعتبار كما يقال اعتبر فاتعظ ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعى فلا شك فى ثبوته بدلالة النص بدلالة فاء التعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها علة لوجوب الانعاظ اذ العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو القياس الشرعى قيل عليه الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام العلة حتى يلزم ماذكرتم ورد بالمنع (قوله وطريقها) قيل عليه هذا مما يشك فيه الافراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بما مر غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتهاد وان كانت خفية بحيث لا يطلع عليها الا الافراد (قوله ولما كان الامر للايجاب) لانه حقيقته والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم الحنطة فراعوا بان المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى المجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصور القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية (قوله فان لم تجد) يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص بجملة الاحكام ولم يذكر الاجماع مع انه فوق القياس اذ لا اجماع فى حياته عليه السلام (قوله وعمل الصحابة لا يكون الا عن دليل) لديانتهم وعدالتهم وتكرر ذلك وشيوعه من غير نكير يحل محل الاجماع على حجيته (قوله أشهر من ان يخفى) فانهم رجعوا الى رأى أبي بكر فى قتال بنى جعفر ورجع هو الى تشريك أم الام وأم الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول على فى قتل الجماعة بواحد فى قياسه على اشتراك النفر فى السرقة وارث المطلقة ثلاثا فى مرض الموت بالرأى وقاس حد السكر على حد القذف وعمل به (قوله لا يدل على

كيلا يكون الاشتغال بما عيناه اولا ثم ماعقدا تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل فى العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه مايغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لان احدهما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان أصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (قوله فعلى اصل أبي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح فى الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد فى شئ من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شئ فانه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام فى الستة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف فى نفس الاعراض والبناء والذهول أى عدم الحضور واما على تقدير اعتبارهما فى ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين اما ان يتفقا أو يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احدهما واعراض الآخر أو ذهوله واما على اعراض احدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا فدعوى احد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤه مع اعراض الآخر أو ذهوله واما اعراضه مع بناء الآخر أو ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر أو اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير أقسام الاختلاف اثنين وسبعين حاصلة من ضرب التسعة فى الثمانية ولا خفاء فى ان عند أبي حنيفة

المعدود المذكور يحذفوها حكى الكسائى عن ابى الجراح صمنا من الشهر خمسا وحكى الفراء افطرنا خمسا وصمنا خمسا وصمنا عشرا من رمضان وتظافرت الروايات على حذف التاء من قوله عليه السلام ثم اتبعه بست من شوال (قوله فيصح فى الصورتين) قال الفاضل الشريف لم يظهر جهة الصحة على أصل أبي حنيفة رحمه الله فى أحدهما أعنى اذا بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى شئ ينبغى أن لا يصح على أصله لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد (قوله فصور الاتفاق ستة) قال الفاضل الشريف الحق ان يجعل صورة الاتفاق والاختلاف سبعا وثلاثين ان أراد باحدهما غير معين احدى وثمانين ان أراد به معينا فحينئذ صور الاتفاق تسعة وصور الاختلاف اثنان وسبعون وهى حاصلة من ضرب

بظاهر العقد فى الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جدا فى أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف) أى أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار أصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين جدا فى أصل العقد وانما الهزل فى مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل فى الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا فى المتن (واما ان يتواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة فى القدر ان العمل بهما مع صحة العقد ممكن ثمة لاهنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) انما قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول أحد الالفين شرطا لوقوع البيع بالآخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن ألف لا ألفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابى حنيفة رحمه الله ان الشرط فى مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربا ثم عطف على

بقائه) قيل عليه الحكم بالبراءة الاصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره ونقطع بوجود مكة وبغداد وعدم جبل من ياقوت وبحر من الزئبق وغير ذلك من الاحكام ولا دليل عليها الا عدم الدليل على خلافه ورد بان ذلك يجوز ان يكون من توارد الاخبار وتعاور النقول على الاستمرار ببقائها على حالها ولذلك لا يبقى العلم ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة انما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا نقضا للمعجزة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشرائع الشارعة فى التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرائع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار (قوله وان لا يكون معدولا به) قال الآمدى فى الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة رضى الله عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكاة ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجرى فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملا للاول ومغنيا عن ذكره (قوله ثابتا) اشارة الى انه لا يكون منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت (قوله حكما شرعيا) قيل عليه هذا انما فى مطلق القياس فهو باطل لان قياس السماء على البيت فى الحدوث بجامع التأليف

بان الاصل فى العقد الصحة وغيرهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا فى دعوى الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف فى الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض احدهما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين البناء هنا وثمة) يعنى اذا وقعت المواضعة فى قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة فى نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا أى فى صورة المواضعة فى قدر الثمن والبناء ثمة أى فى صورة المواضعة فى نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل فى العقد كاحد الالفين فى صورة البيع بالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا فى اصل العقد فيلزم صحته وانما هزلا فى الثمن الذى وهو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار التسمية والحاصل ان اعتبار المواضعة فى الثمن وتصحيح اصل العقد متنافيان وقد ثبت الثانى ترجيحا للاصل فينتفى الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره فى تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما فى النكاح (قوله والفرق لهما) يعنى اذا وقعت المواضعة فى

القسمة فى الثمانية فالاقسام احدى وثلاثون (قوله بلزوم الالفين) هذا فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالالف والالف الذى هزلا به باطل كذا فى الكشف (قوله وهو قبول العقد الخ) توضيحه ما ذكر فى الكشف حيث لو اعتبرت المواضعة فى المبدل لصار العقد فاسدا لان أحد الالفين غير داخل فى العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على انه لا يجب أحد الالفين لان عمل الهزل فى الوجوب لا فى الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار فليتأمل (قوله يعنى اذا وقعت المواضعة الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذ الفرق الذى ذكره المصنف لهما غير هذا فان ما ذكره المصنف معناه عدم جواز اعتبار المواضعة فى صورة

مثلا لا يتوقف على ذلك واما في القياس الشرعي فلا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة وأجيب بانه شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي لمساواة في علته ولا يتصور الا بذلك فلو قيل النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا أو كما يسمى خمرا لغة كان باطلا ومبناه على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال على ما هو مذهب الحنفية وهو منع الشريعة ولب الحق فلا يجوز اطلاق الخمر على ما يتخذ من العسل والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد في مخامرة العقل ولا اثبات زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه على الخلق في صفاتهم وكذا الافعال ومذهب الشافعية اثبات اللغة بالقياس ومتأخري الاشعرية ومنهم



صاحب التلويح وصاحبه الرازي على اثبات زيادة الصفات بالقياس (قوله لشراب مخصوص) وهو العقار بالضم (قوله لا يحمل عليه) مع ارادة المعنى الحقيقي للزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا بدونه لعدم جواز المصير الى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجويز اطلاق الخمر على الشراب الخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله في الاصل مقيدة بعدم التساوي) قيل عليه قد ثبتت الحرمة في بيع القلي بقفيزه وبيع الدقيق بالحنطة انها لا تنتهي بالكيل (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه التساوي بالوزن المعتبر شرعا كاف في انتهاء الحرمة وأجيب عنه بانه انما يعتبر في الموزونات لا في العدديات وغيرها بل المعتبر في العدديات العدد وفي الكيليات الكيل (قوله فلا حاجة اليه) قيل عليه عدم الاحتياج لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن دليل والوقائع عن حكم كما يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجد، فلا يكون دليلا الا على تقدير ثبوت النص وما في كتب الفروع انما هو حذرا من طعن الخصم بعدم الثبوت أو الدلالة أو بالنسخ والحق أن الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة القياس وصدق التعريف عليه (قوله وان لا يغير حكم النص) قيل عليه هذا الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه قال السيد الشريف هذا الشرط

المعطوف

---

جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم ألف درهم سواء بنيا على المواضعة أو اعرضا أو لم يحضرهما شيء اما أبو حنيفة فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد عما سمياه من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل اما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين (قوله واما ان لا يحتمل النقض) عطف على قوله اما ان يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض أو لا فذكر

---

المواضعة في جنس الثمن مع تصحيح العقد بهذا الجنس لتضمنه اشتراط قبول ما ليس في العقد لصحة العقد وله طالب بخلاف صورة المواضعة على القدر لانه وان كان فيه ذلك الاشتراط لكن لا طالب له وجواب أبي حنيفة ان للالف الآخر أيضا طالبا وهو أحد المتعاقدين لكنه لا يطلب وعدم طلبه لا يقتضي الصحة وما ذكره الشارح هو ان الالف موجود في الالفين فجاز العقد به والجنس الآخر الذي وقع عليه المواضعة غير مذكور في العقد وما هو مذكور ليس بثمن فلا يمكن العمل بالمواضعة مع صحة العقد ولا يخفى ان ما ذكره أبو حنيفة لا يقع جوابا عن هذا هذا والظاهر ان الشارح فهم من سياق كلام المصنف ان قوله والهزل باحد الالفين انه ليس من تتمة الفرق وانما هو جواب عما ذكره أبو حنيفة في المسئلة الاولى لكن تأخيره على تقدير أن لا يكون من تتمة الفرق عن المسئلة الثانية وهي المواضعة في الجنس بعيد اللهم الا أن يقال ذلك لشدة ارتباط احدى المسئلتين بالاخرى (قوله فالبيع صحيح) هذا استحسان والقياس فساده لان الهزل بجنس الثمن يبقي البيع بلا ثمن ولكن الوجه ترجيح الجد في أصله بتصحيحه لما ذكر (قوله سواء بنيا الخ) فيه قصور والاولى أن يضم اليه أو اختلفا في الاعراض والبناء والذهول (قوله ممكن في الاولى) أي في المسئلة الاولى بحسب الذكر في التنقيح وهي صورة المواضعة في القدر لا بحسب الذكر في قوله فقد احتاجا الى المواضعة الخ لان الاولى ههنا هي المواضعة في الجنس والعمل بالمواضعة مع صحة البيع غير ممكن ههنا كما يدل عليه السباق (قوله وفي الكلام خلل) قد

واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان أو على البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انهم يحضرهم شئ أو اختلفا ففي رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى المهر ألف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به) أي بالثمن (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى ألفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى



المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فثلاثة أقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر أولا والاول اما أن يكون المال تبعا أو مقصودا (قوله وكله صحيح) استدل على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل أن يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البدل) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة

يتكلف في دفعه بان قوله واما ان لا يحتمل بفتح همزة اما وكسر همزة ان لا بالعكس وهو معطوف على قوله فيما يحتمله واما فيه مقدر بقرينة الفاء في قوله فان يتواضعا وليناسب السياق حيث قال أما الانشاآت فالاظهر اما ههنا السدل على اضماره غه وأنت خبير بان الظاهر حينئذ واما لا يحتمل دون واما أن لا يحتمل بقول المصنف (واليمين والنذر) صورة المواضعة في اليمين أن يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق لكن أقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في النذر أن يقول نذرت هازلا أو تواضع مع فقير أنه يوجب على نفسه التصدق عليه على ملأ من الناس ولكن يكون في ذلك هازلا (قوله وصحة غيرها دلالة) لا قياسا حتى يرد أن يكون الهزل جدا ثبت بالنص على خلاف القياس فكيف يجوز الزيادة على النصوص ثم ان وجه صحة العتاق والنذر بدلالة النص ظاهر وان العتاق كالطلاق والنذر كاليمين وأما العفو عن القصاص فقيل ملحق بالاعتاق لانه احياء مثله وقيل بالطلاق من جهة أنه يسقط كل القصاص بالعفو عن بعض الدم كما أنه اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة وقيل ملحق النذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر نظير اليمين المنصوص عليه والمشابه للمشابه وفيه نظر لا نتقاضه بالهبة من حيث انها أيضا تبرع ابتداء مع عدم لحوقها بالمذكور في الحكم (قوله ليس بعلة) أي ليس بعلة الآن وانما

أعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة أي سواء كان في حكم الاصل أو غيره وانتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالقيدان متغايران عموما وخصوصا (قوله أحدهما انه مغير للنص) فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعي في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية وبناءه لاعتراضه بان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله ورد بان حرف الغاية لا مدخل له في الدلالة عليه حتى لو قيل مؤجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بلا مرية وبان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بالقيود المذكورة في الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعدية الى غير المورد فهو تغيير لحكم النص وبان قوله من أراد أن يشمل كل من أسلم فهو على عمومه مأمور برعاية القيود المذكور في الحديث والقياس يقتضي جواز اهمال البعض المسلم فيكون تغييرا (قوله والثاني ان الحكم لم يعد كما هو) يعني ان محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل أعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه ان معنى إقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه

وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى انه لم يحضرهما أو اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل) لان الاصل في رواية محمد رحمه الله تعالى بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور وفي المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل أو القدر أو الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور واما عند أبي حنيفة رحمه الله فلترجيح الايجاب) أي ترجيح العقد على المواضعة (واما عندهما فلعدم تأثير



الخيار) فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلتنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا) اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا ولا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف على

فاللازم ألف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالته وبدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع لاظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل (قوله وعلى البناء) يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان ذكرا في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شيء أو اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل اذ لا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي مما لا يحتمل النقض ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل وطلقها على ألفين مع المواضعة على ان المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح

يصير علة عند وجود ما أضيف اليه من العلة في هذه المسئلة ولا يعتبر التراخي بعد ما صار علة (قوله أي مما يحتمل النقض) هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب أي مما لا يحتمل النقض لانه المقسم وقد صرح به في أصول فخر الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقض أن لا يجري الفسخ والاقالة بعد ثبوته (قوله ما يكون المال فيه مقصودا) قال لفاضل وغيره انما يكون المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال فيه علم أنه مقصود وبهذا يظهر معنى قوله حتى لا يثبت بدون الذكر بتزوج بنت

مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد أعني الاجل وأجيب عنه بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدور التسليم زمانا بصلح الكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فمن جعله مشروعا عن

فيه أيضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المعد للشرب في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا يتعين الحاجة الضرورية وورد بان المسلم اذا لزم عقيب العقد لزم احضاره وكل غرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة العدم (قوله لعلة وجوب دفع الحاجة) قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بدلالة النص انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لابقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم من الدراهم والدنانير المخلوقة غنا للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى تحصيل الحوائج والارزاق وأجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ابقاء حق الفقير بالدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختل أمر الفقراء وأهمل حوائجهم

عن دم عمد فى صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال اما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت فى ثلاثة أيام بطل الطلاق وان اجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل فى الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين واما فى صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا أثر للهزل فى ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال فى النكاح أيضا تبع وقد اثر الهزل فيه قلت تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان

(قوله والاختلاف فى الاعراض والبناء) صوابه أن يضم اليه قوله والذهول (قوله فان قلت الهزل الخ) فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا أثر للهزل فى ذلك ان المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز أن يثبت الا بالجد بل الثابت به الطلاق المنصوص عليه بثبوته بالهزل ومن البين أن يرد التقدير المذكور (قوله لا تنافى كونه مقصودا بالنظر الى العاقد) أى سعة المال للطلاق فى صورة الطلاق على مال لا ينافى كونه مقصودا للعاقد فى الجملة لا فى صورة الهزل فلا يرد ما قيل من أنه لا يوجه هذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصودا للرجل لانه هازل ولا للمرأة لانها هازلة ولان المال يجب عليها اذ كيف يكون مقصودا لها (قوله وقد أثر الهزل فيه) فيه بحث لان الهزل تأثيره ينبغى أن يكون على مقتضاه وهو أن لا يقع ما هزل به ووجوب المال خلاف مقتضاه فكيف يكون أثره (قوله لانه يثبت وان لم يذكر) فيه بحث لان ثبوته وان لم يذكر دليل قوة

وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعنده الحقة فانها تؤخذ منه مع شاتين ان استيسرتا أو عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين أخرجه البخارى فانتقل الى القيمة فى الموضعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين والا لسقط للتعذر أو أوجب عليه ان يشتريه فيدفعه وعن معاذ رضى الله عنه انه قال لاهل اليمن ائتونى بعرض ثياب خميس أو لبيس فى الصدقة مكان الذرة والشعير أهون عليكم وخير لاصحاب النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة أورده البخارى تعليقا وتعليقه صحيح وعن الصنابحى الاحمسى قال أبصر النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة ناقة حسنة فى ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة انى ارتجعتها ببعيرين من حواشى الابل قال نعم اذن رواه ابن أبى شيبة فى مصنفه فعلمنا ان التنصيص على الاسنان المخصوصة والشاة لبيان قدر المالية وتخصيصها فى التعبير لانها أسهل على أرباب المواشى وربما تيسرت يؤخذ فيها قدر الواجب كما يؤخذ عينه (قوله ذكروا ان اللام للعاقبة) على ما هو مذهب الكوفيين ومنهم أبو حنيفة رحمه الله على ما ذكره فى مغنى اللبيب وغيره خلافا للبصريين فانه لا اختصاص عندهم فلو حمل عليه فالمراد ان المصارف هذه الاصناف بمعنى ان الصرف لا يجوز الى غيرهم فبالصرف الى البعض لا يتغير ولا يكون صرف مال شخص الى غيره (قوله لو كان اللام للتمليك) وليس كذلك لان الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما يصير للفقراء بقاء بدوام اليد

(قوله لو اريد الجميع الخ) يعنى لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد الخ (قوله يبطل مذهبه الخ) لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات الى جميع الفقراء بل مذهبه صرف كل صنف الى جمع من الاصناف (قوله كان المراد الجنس) قيل عليه لا مدخل لكون اللام للاستغراق أو الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الخصم ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة ورد بان مذهب الخصم توزيع الجمع على ما صرح به المصنف فى شرح الوقاية فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدعى ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتمليك ليس له أن يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغى أن يكون اشخاصا لا اجناسا (قوله واستعمال الماء) اشارة الى ان المقصود الازالة لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعى معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه فى ذلك فلا يرد ان طهورية الماء حتى

مشيئتها وأما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت) لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب (فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الابراء) اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار (واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به) اى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم (واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى)

المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبى حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله واما تسليم الشفعة) طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة واطلبها الآن أو طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الابراء) أى ابراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا على ان بينهما نكاحا أو بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا أو لغة فقط كما اذا اقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به أى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيأ منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أى

التبعية لا دليل عدمها (قوله لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر) فيه ان الاصالة تقتضى الاستبداد بالذكر فالثبوت بدون الذكر مناف للاصالة ومقتضى للتبعية فلا يصح أن يكون معنى لها (قوله فتسليم الشفعة الخ) لا يخفى ان المبطل فى الحقيقة استعمال من له الشفعة بالهزل عن الطلب وكون تسليم الشفعة بطريق الهزل مبطلا لها باعتبار تضمنه اياه ففى العبارة تسامح (قوله لكونه استبقاء الخ) ولهذا ملك الاب والوصى تسليم الشفعة الصبى عند أبى حنيفة رحمه الله وأبى يوسف كما ملكا البيع

او طبيعى فكيف يعدى على ان المعدى سلوح المحل المتلبس بحال المناجاة فان قيل الحكم بطهارة المحل خاصية فى الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المائعات لمشاركته فى الازالة أجيب بان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو طاهر ظاهرا ومن شرط القياس كونه معقولا فان قيل قد ذكر فى الهداية وغيرها ان ازالة الحدث معقول وغير المعقول هو الاقتصار على الاربعة اجيب بان المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تنجس اليد وغيره بالخروج النجاسة من السبيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله وهو ما سبق) فى آخر الحاشية السابقة من الجواب (قوله ويشكل بالعلامة) قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام فى المعرف لحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله بمعنى ان الله رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث (قوله قيل عليه) وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها فى تعلق الخطاب بافعال العباد ورد بانه بعيد غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد فى الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه واقول بان معنى تأثير العلة كونها سببا حاملا باعثا للمتعلق المذكور مردود لان افعال العباد غير معللة بالاغراض المفارقة عن ذاته والبواعث المباينة لصفاته (قوله بلا خلق الله تعالى) ومذهب

الهازل

ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه (ومنها السفه) وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض أفعاله وأقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة أو وخيمة أى مذمومة (وهو لا ينافى الاهلية ولا شيأ من الاحكام وأجمعوا على منع ماله فى أول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط حينئذ المنع) وهى خمس وعشرون سنة لان أقل مدة البلوغ ثنتا عشرة سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن ان يصير المرء فيه



جدا خمسا وعشرين سنة (واختلفوا فى السفيه فقد هما يحجر) الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية (لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان أصر عليها) كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه (وقياسا) عطف على قوله حقا له (على منع المال وأيضا صحة العبارة لاجل النفع له فاذا صارت ضررا يجب رفعها وأيضا حقا للمسلمين) فان السفهاء اذا لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين فى ذممهم مثل ان يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم فى بخارى وقصته انه

الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفى هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيحا لجانب الايمان) يعنى ان الاصل فى الايمان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القاطعة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هى الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لان التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف أى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال (قوله واجمعوا على منع ماله) يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما أى لا تؤتوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى واضاف الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم أو لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا أى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم اموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة أونس منه الرشد أو لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى

والشرا (قوله مرتدا بنفس الهزل) وذلك لان الهازل هاد بنفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة



---

اهل الحق من الحنفية وغيرهم ان العلل مؤثرة بخلق الله تعالى (قوله جرى العادة الالهية الخ) جرى العادة لا ينافى حقيقة التأثير اصلا فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بمأخوذ فى حقيقتها ولا مفهومها ان لا يكون فيها تأثير وارتباط افتقارى بل لا يتصور وقوع الممكن فى بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضاء تام من جهة علته فانه لما كان فعله كذاته متساوى القدم بالنسبة الى الوجود والعدم لا يتصور ترجح أحد طرفيه الا بمرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن سبب ترجحها كما هو الشأن فى ذاتها وصفاتها ووجودها فى نفسها وحقيقتها والحق سبحانه لما كان تام الذات تام الافعال والصفات بمعنى انه واجب الوجود فى ذاته وصفاته وافعاله جل جنابه ان يتداخله فى فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون

دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا أعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وتبعه تلامذته يمشون في ركابه منطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على غرفة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العوارى الى أهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن الى المشترى وعرفه ونه فاخذ لحيته ينتف عثنونه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر بجاره عند أبي يوسف رحمه الله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يحجر لان

السفه لما كان مكابرة وترك للواجب



عن علم) أي صادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من

النظر حقاله فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما يحسن) أي حجر السفيه بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار أهليته والعبارة والاهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال

وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا (قوله كلما وجد ذلك الشئ يوجد الخ) فان قيل العلل الشرعية ربما يتخلف عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخلف الحكم وهو الوجوب او الحرمة مثلا عن علته واما وجود المحكوم به فانما يتم علته باسباب وشرائط لا تنتظم بالتمام الاحين وجود المحكوم به والموجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب

لانه

الكون هو الله تعالى فحسب (قوله احتراز) وانت تعلم ان كون شئ محركا لله تعالى على الفعل وباعثا على ايقاعه سواء اوجبه عليه اولا ليس بدون مذهبهم في الانكارة والشناعة عند الفهم السليم والعقل المستقيم (قوله معللة بمصالح العباد) لكن تلك المصالح وسائط واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا فتقاربا منتهية الى الواجب مستندا اليه والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة (قوله فمن انكر التعليل الخ) تعريض لعامة الاشاعرة لكون مذهبهم مخالفا لصريح النصوص وقضية العقل الصريح (قوله المناسب ما الخ) قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العمد العدوان وصفا مناسبا لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجلب نفعا او يدفع ضررا ولا هو مقصود من وجوب القصاص وطذا احاله

---

عليه في الانباء عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلابد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مظنة لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذاقة واحتيالا في الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك قوتا قد اعتق جارية بالف دينار (وقوله دخل في سوق النخاسين) لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار الغرفة وسادة صغيرة والعثنون شعرات طوال تحت حنك البعير ويعبر به عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام أي فنون الحيل والتزوير أو العلوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشترى ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله كما في احداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفيلق وامثال ذلك مما يكون الجيران ضررين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه

---

الكفر راض به وان لم يكن معتقد المايدل عليه كلامه (قوله لفظ في زائدة) هذا انما يظهر على مذهب الجرمي حيث ذهب الى ان دخل متعد وانتصاب ما بعده على انه مفعول به وأما على مذهب الجمهور وهو انه لازم وما بعده مفعول فيه فلا وقد صرح الرضي وغيره بانه كثيرا ما يستعمل في بعده مع الامكنة نحو دخلت في الدار وذكر الجوهري ان دخلت السوق توسع على اسقاط الجار لكن الشائع في الاستعمال حذف في حتى قال سيبويه اظهارها شاذ هذا ومعنى ذات مرة في قول المصنف وقت صاحب هذا الاسم وانما سمعت هذه الاضافة فيه وفي اوقات مخصوصة ذكرها القاضي ولا يقاس عليه نحو ذات شهر وذات سنة كذا ذكره الرضي (قوله والعلوم التي من جملتها الفقه) قيل هذا مدفوع بان صيغته لا تدل الا على ان عالم يحتمل

ثم اذا كان الحجر بطريق النظر) أى عند أبي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله (يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبي والمريض والمكره)؛ أى المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لاسبيل عليه والجارية ام ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه و يلحق فى هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون فى ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤ فاسدا و يعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شئ لا يسلم له أيضا شئ

لانه مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد و يصح عباراته فى الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله فى محله فلا يمنع واما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر فى حقوق الله تعالى مجانة أو سفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له دينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل فى ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فى القصاص حياة اجيب بان فى حجر السفيه أيضا ضررا وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثانى بانا لا نسلم كون الحكم فى منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ماذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزيرا وتأديبا ولا مدخل للقياس فى العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة أصلية هى العبارة والاهلية اذ بها امتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفى ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ماذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله (قوله ثم اذا كان الحجر) يعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام

نقيضه ولا يدل على سائر علومه فلا يكون ابهاما (قوله و يجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات) ولو جاز حجره لا تندرأ عنه مثل هذه العقوبات لان استحقاق الحجر شبهة دارئة وقيل معناه لو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة وانت خبير بان ليس فى كلام الشارح وجوب العقوبة باقراره (قوله وفى ترك الجواب الخ) قيل بل أجاب عن الوجهين الاخيرين ايضا فان قوله وانما يحسن الى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار أهليته جواب عن الدليلين الاخيرين أيضا قدمه لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول منهما فبان النظر له فى عدم صحة عبارته لئلا يتضرر يتضمن اهدار أهليته والحاقه

الى غيره و يمكن ان يفسر كلام القاضى الامام ابى زيد الدبوسى رحمه الله بما ذكره الآمدى فى الاحكام من ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما اشير اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة وانما عدل الآمدى عنه لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقل بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ورد بان اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم فى العلية وعليه القتل للقصاص تقتضى بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهى بقاء الحياة على ما اشير اليه فى الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة وما أورده فى وجه العدول غير موجه لاشتراك الالزام لان المراد من الصلاحية فى قول الآمدى ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا فللمناظر ان يمنع بانه لا يصلح فى عقلى على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لا يعبأ بها (قوله يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعى رحمه الله) قيل عليه لا نسلم ان التعليل بالقاصرة

من سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبائع (وهذا الحجر عندهما) أى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر (أنواع
اما بسبب السفه فينحجر بنفسه) أى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى عند محمد ويحجر القاضى عند أبى يوسف رحمه

يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص بعنى تقدير التعليل بكل وصف يثبت
التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ماادعيتم من ان نص الربا فى النقدين معلل عند
الشافعى رحمه الله بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم ورد بأن التعليل بالقاصرة يكون تحصيلا للحاصل وانبا تا للثابت
لثبوت حكم الاصل بالنص (قوله يدا بيد) انتصاب مثله على الحالية وتقديره بيعوا مثقابلا مثلا بمثل ويدا بيد فحذف مقابلا واقيم مقامه
مثلا بمثل ويكون الحال جملته لان المعنى المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجرى الاعراب فى الجزء الاول



لزم ان يلحق فى كل صورة بمن يكون الالحاق به انظر له والبق بحاله ففى الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت
نسب الولد منه وفى ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفى لزوم الثمن أو القيمة
فى مال المحجور وفى هذه الصورة يجعل كالصبى حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففى هذه الصورة يجب
ان يكون سعاية العبد للمحجور نظرا له اجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور
شئ لم يسلم له شئ وكانت سعاية الغلام فى قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعنى الحجر المختلف فيه الذى
يكون للمكلف عن التصرفات فى ماله نظرا له فقد يكون بسبب فى ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون أو يمتنع المديون عن التصرف فالاول أى
الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبا
والجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند أبى يوسف يتوقف على ان يحجر القاضى لانه متردد
بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عباراته فلا بد فى ترجيح أحد الجانبين من القضاء والثانى ان حجر
المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على

سبب ذلك بالبهائم وهذا ضرر فوق ذلك الضرر الذى يعتبر به فى المال لو صحت عبارته وأما عن الثانى فبان
النظر للمسلمين فى حجر السفهاء حتى لا يركب عليه الدين فتضيع أموال المسلمين فى ذمتهم يتضمن ضررا
لهم فوق ذلك وهو انه لم يحجر تصرف السفهاء وجد اهليتهم وعباراتهم فاتلفوا من أموال المسلمين لا يكون
دينا عليهم وما وهبوا المسلمين ان اعطوه اياهم فى ثمن ما اشتروه منهم لم يكن لهم فذلك اكثر ضررا للمسلمين
مما ذكر والامكان ان يزول السفه فيؤدى اموال المسلمين او ما اخذ من بعضهم يجوز ان يعطى للبعض
الآخر فلم يكن الضرر عاما بخلاف الحجر فانه لا يكون حينئذ تصرفه الاضرر وسواء اخذ او اعطى فان
ما اتلفه لا يؤدى ولا يكون دينا وما اعطى لا ينفذ فيسترده الولى واما كونه توطئة للجواب عن القياس
فلانه لما علم ان صحة العبارة والاهلية نعمة اصلية بها امتاز الانسان عن البهائم والبد للآدمى نعمة
زائدة علم بطلان القياس على منع اليد عن المال (قوله اى الحجر بسبب السفه) سواء كان اصليا بان بلغ
سفيها أو عارضيا بان حدث بعد البلوغ (قوله فلا بد فى ترجيح الخ) فائدة الخلاف تظهر فيمن أدرك سفيها
ولم يرفع أمره الى القاضى حتى باع شيئا أو اقر أو تصدق بشئ أو وهب يصح عند أبى يوسف خلافا لمحمد رحمه
الله (قوله لانه لاجل النظر للغرماء) فيه ايماء الى الفرق لمحمد بين الحجر بسبب السفه وحجر المديون خوفا

(قوله نظيره) اى الاصل
المذكور من انه لا بد فى
التعليل من اقامة الدليل
على كون الاصل معللا
ولا يكتفى فيه بان الاصل
فى النصوص التعليل
(قوله من باب الربا) اى
الاحتراز عنه والمنع
او باب بيع الدين بالدين
فانه لا يجوز ايضا لكن لا
لكونه ربا فانهما متساويان
بل لعموم النهى فانه
عقد غير مفيد شيئا
فكان عبثا وهو حرام شرعا
(قوله بيع الكالئ الخ) فى
القاموس الكالئ ان تشترى
او تبيع دينا لك على رجل
بدين له على آخر (قوله
تعيين احد البدلين)
اى فى مطلق البيع شرط
تعيين الآخر ايضا فى
باب الصرف لان العين
خير من الدين (قوله اجماعا
الخ) فثبت بهذا الاجماع

طلبهم
ان نص الربا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل ويكون تعليل ربا النسيئة مستندا
الى الاجماع وربا الفضل اليه والدليل على التعليل قد يكون نصا أو اجماعا أو تعليلا ينتهى بالآخرة الى احدهما (قوله فى غاية الصعوبة)
قيل ليس فى كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على آخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص
معلل فى الجملة يوهم ذلك لان اما كان تعليل النص كان موقوفا على تعليل آخر وهلم جرا (قوله لما شرطنا الخ) قيل عليه استخراج
العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور ورد بانا لا نسلم توقف كون النص معلل
على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور (قوله هذا ما قالوا الخ) انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل
النص فى الجملة وقيل ولان اثبات التعليل فى ربا النسيئة كاف فى كون النص من النصوص المعللة فى الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات

الله (واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله) التلجئة هى المواضعة المذكورة مفصلة ببيع أو اقرار (فيحجر) على ان لا يصح تصرفه (الامع الغرماء وان لم يكن سفيها) متصل بما قبله وهو قوله فيحجر (واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضى فهذا ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافى الاهلية ولا شيأ



التى اوردها لاثبات التعليل فى ربا الفضل ولان وجوب التعيين والمماثلة فى الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص فى الفرع واجيب بأن النص انما دل على الجواز فى الاشياء الستة متماثلة متعينة ولم يدل على نفى الجواز فى صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفى المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيهما قياس الفضل على النسيئة على انه لا مناقشة فى المثال (قوله الثانى من الابحاث) يريد نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى صحة القياس (قوله وعارضا الا كما زعم بعضهم انه لا يجوز) لايجاب انفا كما انتفاء الحكم واجيب بأن المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به وهى لا تنفك ورد بانه لازم وانما الكلام فى التعليل بالعارض (قوله وخفيا) خلافا لمن انكره وذلك مثل رضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع به لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعى الخفى فلابد ان يكون جليا لان الخفى لا يعرف الخفى واجيب بأنه مع خفائه فى نفسه قد يكون جليا بحسب امر خارج عنه كدلالة الصيغ الظاهرة عليه من نحو الايجاب والقبول على الرضا فيجوز التعليل به (قوله على ما يأتى الخ) فى فصل الاستحسان من ان الخفى قد يكون اقوى والاعتبار بالقوة اولى ولهذا رجح ما تقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده فان العبرة لقوة الاثر وصحة العلة دون الظهور (قوله اسم جنس يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه) يعنى غير متبدل بتبدل اللغات واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدى الحكم الى الفرع بمعناه وحقيقة الوصف دون التعليل باسم الخمر لانه بتعدية الاسم الى النبيذ وترتيب الحكم عليه فيكون قياسا فى اللغة (قوله وحكما) اى حكما شرعيا فان قيل يلزم تخلف المعلول عن تقدم زمانه وتقدمه ان تأخر والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر اجيب بأنه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس (قوله ومركبا كالكيل والجنس) ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والا لما جعلنا كونه علة متقوما اما بكل جزء فيتكثر العلة او بواحد فهو العلة دون غيره او بالمجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعلة او معها فيتسلسل أجيب بأن الوصف ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق

طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضى امواله عروضا كانت أو عقارا لما روى ان معاذا رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق وهو مما يجرى فيه النيابة فينوب القاضى منابه كما اذا اسلم عبد الذمى وأبى الذمى ان يبيعه فان القاضى يبيعه ولما كان هذا الحجر فى امر خاص قال فهذا ضرب حجر (قوله التلجئة هى المواضعة المذكورة) أى فى أصل التصرف أو فى قدر البدل أو فى جنسه على ما سبق فى باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال فى المغرب التلجئة هى ان يلجئك الى ان تأتى امرا باطنه خلاف ظاهره وفى المبسوط ان معنى الجئ البيداري اجعلك ظهرا الا تمكن بحاهك من صيانة ملكى يقال الجأ فلان الى فلان والجأظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشره من البيع منك واست بقاصد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء) يعنى فى المال الذى يكون فى يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو خروج مديد) فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير ممتد ثلاثة أيام ولياليها

عن التلجئة حيث ذهب الى أن الاول لا يحتاج الى قضاء القاضى بخلاف الثانى ووجه الفرق ان هذا الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر بالسفه لاجل النظر للسفيه نفسه وهو غير متوقف على طلب أحد فثبت حكمه بلا قضاء (قوله قلت المراد أنه خروج الخ) قيل الجواب ليس كما ينبغى اما اولا فلانه لا يطابق السؤال لان قصد مسير ممتد لا يجعل الخروج الذى هو الانتقال من الداخل الى الخارج ممتدا على طريق المجاز المهجور فى التعريفات وأما ثانيا فلانه جعل الخروج من عمران الوطن على قصد المسير سفرا وليس كذلك بل السفر لا يتحقق الا بمسير ثلاثة أيام كما يدل عليه قول المصنف فيما يأتى وأحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر الى آخر ما ذكره وأما ثالثا فلانه شرط المسير فى الليالى أيضا وليس كذلك بل مسافة السفر مسيرة ثلاثة أيام بسير الابل ومشى الاقدام بالنهار وبيات بالليل فالاولى فى الجواب أن يقال الخروج هو الانتقال من الداخل الى الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل الى مسيرة ثلاثة أيام فهو خروج ممتد ومعنى قولهم الخروج لا يمتد أنه يحصل بمجرد الانتقال من الداخل الى الخارج لانه لا يحتمل الامتداد قال المصنف (ولا شيأ

من الاحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه لانه من أسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا بل ينفعه واختلفوا فى الصلاة فعند الشافعى رحمه الله القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت فى السفر وزيدت فى الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين وتسميته بالصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر) أى فى فصل العزيمة والرخصة (وانما يثبت هذا الحكم) أى القصر (بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب) أى اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر فى الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر



فما فوقها بسير الابل ومشى الاقدام (قوله واختلفوا فى الصلاة) يعنى فى التخفيف الحاصل بالسفر فى الصلاة فعند الشافعى رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره فى اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة أوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضى الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبى عليه السلام يصلى بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع الا ان قول الصحابى ليس بحجة عند الشافعى رحمه الله والثانى ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا أو ما هو فى هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبى عليه السلام سماها صدقة

من الاحكام) أورد عليه الاضحية فانها لا تجب على المسافر وأجيب بانها لا تجب عليه تخفيفا لان السفر منعها عنه ولهذا لو ضحى جاز ولو كان السفر مانعا لما جاز ومثلها الجمعة ❊ قال المصنف (لانه من أسباب المشقة) أى بحسب الغالب حتى لو سافر سلطان من بستان الى بستان فى خدمه وأعوانه لزمه مشقة بالنسبة الى حال اقامته ❊ قال المصنف (بخلاف المرض الخ) يعنى أن الرخصة والتخفيف انما تعلق بالمرض الذى يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجبها الا يرى انه لو حدث فى حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالانتظار مع انه من الامراض الضعيفة فعرفنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض أصحاب الحديث (قوله باربعة أوجه) اعترض الشيخ أكمل الدين على الوجهين الاولين بانهما يدلان على الركعتين عزيمة والمقدر خلافه وأجيب بانه انما يرد اذا لم يعتبر فيه البناء على الاعذار (قوله الا ان قول الصحابى ليس بحجة عند الشافعى) قال الفاضل الشريف هذا فيما اذا كان القول عن رأى أو اجتهاد وأما فى النقليات كيف لا يكون حجة وهذا لم يقل به أحد انتهى كلامه وبالجملة قول الصحابى ليس بحجة فيما لا يعلم الا بالسماع عن رسول الله عليه السلام (قوله وللخصم أن يقول الخ) أجيب عنه بانه اذا نوى الاتمام لا يكون فرضا حتى انه لو غير النية ثم شرع لا يلزم بالاجماع وكونه يذم تاركه بالشروع عنده لا يقتضى فرضيته لان النفل بعد الشروع يذم تاركه عندنا أيضا والكلام فيمن صلى ركعتين وترك الآخرين فانه لا يذم على تركهما ولو صلى يمدح فيمدح فاعلهما

(قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) الشارع الحكم به ولو سلم نجهة الوحدة والعلية من الاعتبارات والكل سفسطة

وذلك لان التعليل لاجله فاذا انتفى الحكم انتفى التعليل قيل عليه يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى متعلقة بالشرع مثل سرعة الاذعان وقوة الاطمئنان ورد بانه خلاف المفروض والقول بانه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لان عدم الجزم به لا نزاع فيه وعدم الظن بعدما غلب على رأى المجتهد علية القاصر ورجحت عنده بالامارات المعتبرة لم يصح نفيه ففيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعدية فعند عدمه لا دلالة اصلا بل بمجرد نهم بالاخالة (قوله والتأثير عندنا الخ) لما كان جل مقصود صاحب التلويح تنويه مذهب الشافعى والاشعرى فى محل يتمكن منه مع كتمان حاله عن المقصرين فى النظر قال انما قال عندنا لان عند اصحاب الشافعى أخص ليغتر المقصر ان قياس الشافعى اثبت ومذهبه فى الباب اوثق كلا بل انما قيده به لما ان بعض حيث الشافعية منهم القاضى ابو الطيب الطبرى فسره بالدوران وجودا وعدما ومثلوه بالشدة فى الخمر والرق فى نقصان الحد يوجد بوجودها ويزول بزوالها ومن فسره بثبوت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم كالغزالى واصطلح على تخصيص اسم المؤثر بذلك واسم الملائم بالاقسام الثلاثة الباقية فهو لم يشترط فى صحة القياس ذلك حتى عمل بالغريب أيضا فهلا قال عند قول المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا لانه حجة عند أصحاب الشافعى وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تأثير او اخالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسلمون باهل الطرد قال فى الكشف الكبير وفسر الشيخ رحمه الله فى بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعنى بالتأثير أن يكون لجنس ذلك الوصف تأثير فى

(ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا أفطر يصير السفر شبهة في الكفارة، واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان أفطر لا كفارة عليه) أي الصائم المقيم اذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة (واذا أفطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا أفطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه أمر اختياري والمرض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه) والسنة المشهورة ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر عند ما جاوزوا العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما رويناه (ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع) أي نية الاقامة قبل ثلاثة أيام منع للسفر (وهذا رفع) أي نية الاقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع (وسفر المعصية يوجب الرخصة وقد مر) أي في فصل النهي (على ان المعصية منفصلة عنه فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهي من هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فأكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير فعل أكل ثم نجعل قوله غير باغ حالا من أكل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا أكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها دفعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته ولا يبغي اي يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو اي لا يرفعها الجوعة اخرى



حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله تعالى والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا لا يسر في الا كمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر بالاختيار) يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه أي لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وأفتي في حقه وضبط المسافر في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في أول اليوم او لا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم يجب الكفارة وان لم يكن قائما بل اعترض أي في اثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار أصلا لكن لو افطر في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن الافطار كان شبهة في سقوط الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة (قوله على ان المعصية منفصلة) لما استدل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من أسباب الرخص بوجهين أحدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية فيجعل السفر معدوما في حقها كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة أكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة

ويذم تاركها افيصدق حد النفل عليهما (قوله فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير) عدم احتمالها التمليك لعدم المالية واراد بالاسقاط الاسقاط المحض لان الاسقاط من وجه الصدقة يتحقق فيما يحتمل

---

اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم اما مدلولا عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أي يثبت أثر هذا الوصف بهذه الحجج * وذكر بعض الاصوليين أن أعلى أنواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة أقسام فالاول هو ان يظهر أثر عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي ربما يقر به منكر القياس اذ لا يبقى بين الفرع والاصل مباينة

(ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال

---

الا لعدد والمحل فانه ان أثبت ان علة الربا فى الخمر الكيل فالجص يلحق به بلا شبهة وان ثبت ان علته الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذ لا يبقى الا الاختلاف عدد الاشخاص التى هى مجارى المعنى ويكون ذلك لظهور أثر الوقاع ايجاب الكفارة على الاعرابى اذ يكون التركى والهندى فى معناه والثانى ان يظهر أثر عينه فى جنس ذلك الحكم أى جنسه القريب كتأثير الاخوة لاب وأم فى التقدم فى الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست



هى عين الميراث لكن بينهما مجانسة فى الحقيقة فان هذا حق وذلك حق وهذا دون الاول لان المفارقة بين جنس وجنس غير بعيدة بخلاف المفارقة بين محل ومحل فانهما لا يفترقان أصلا فيما يتوهم ان له مدخلا فى التأثير والثالث ان المؤثر جنسه القريب فى عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلاة المتكثرة بعذر الاغماء فان تأثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر فى عينه أيضا باعتبار لزوم المشقة والحرج والرابع ما ظهر أثر جنسه فى جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه حين ظهر تأثير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر ليست عين مشقة الحائض فى جنس هذا الحكم وهو اسقاط الركعتين الزائدتين فانه ليس عين الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط أصل الصلاة وذلك اسقاط البعض ولكنه من جنسه القريب وكتعليل القتل بالمثقل فى ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدوان فان جنس الجناية للعمد معتبر فى جنس القصاص مع انه قد ظهر عين القتل العمد العدوان فى عين الحكم وهو وجوب القصاص فى المحدد ثم قال ولا خلاف بين القائسين فى الاقسام الثلاثة الاول انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم واختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن (قوله ان الشرع اعتبر الخ) قال فخر الاسلام الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبا لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند الشافعى وقال الآمدى لكل من الوصف والحكم أجناس عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالى للحكم الخاص هو الحكم

---

على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك فى سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أجيب عن الاول بان المعصية هى البغى والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى أو الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فتقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والمنهى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعيته كالصلاة فى الارض المغصوبة مع ان المشروع أصل فلان لا ينافى سببيته لحكم مع ان السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القربة فى المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافاة النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر أشد من منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثانى بان الاثم وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد فى الآية من تقدير فعل أى فمن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل فى الحال أى فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغى والعدا فى الاكل الذى سيقت الآية لبيان حرمته وحله أى غير متجاوز فى الاكل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد أى غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود أو غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة (قوله ومنها الخطأ وهو أن يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفى الخطا يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان

---

التمليك كالتصدق بالدين فان فيه معنى الاسقاط وهو ظاهر ومعنى التمليك لان الدين مال من وجه (قوله منفصل عنه من كل وجه) قيد به احترازا عن النهى اذا كان متصلا به وضعا فانه ينافى مشروعيته كصوم يوم العيد (قوله ومنها الخطأ) قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويراد به ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن أمتى الخطأ وهو المعنى ههنا (قوله لم يكن للدعاء فائدة) قيل هذا من باب اطلاق المسبب وارادة السبب ومعنى لا تؤاخذنا بما ادى بنا الى نسيان من تفريط وقلة مبالاة وقيل الآية على ظاهرها والمعنى لا يؤاخذنا بانفسهما اذ لا يمتنع المؤاخذة بهما عقلا فان الذنوب

المؤاخذة

لا جزاء فعل ويصلح) أى الخطأ (مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا وجبت بالفعل كالدية) انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكر فى المتن لانه ضمان مال لا جزاء فعل (ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة (ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعى رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر  لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضا فيما يبنى عليهما

المؤاخذة انما هى على الجناية وهى بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح مخففا) أى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية فى القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة فى ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام فى بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتعدد باتحاد المحل وقدمر تحقيق ذلك فى بحث الصبى وعبارة فخر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينفك) أى الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أى طلاق المخطئ كما اذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعى رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطئ كالنائم وجوابه مذكور فى الكتاب وفى قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد فى الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا فى التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل فى النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة فى الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم

كالسموم فكما أن تناوله يؤدى الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد أن يفضى الى العقاب وان لم يكن له عزيمة لكن الله سبحانه وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز أن يدعو الانسان به استدامة واعتدادا بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان حيث ذكر الرفع وخصصه بهذه الامة (قوله وقد صرح فخر الاسلام) طعن على المصنف حيث جعلها صلة لم يقابل بمال ووجب بالفعل وأجيب بأن مراد المصنف بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون هذا ضمانا بل صلة لكنه جزاء فصار جزاء الفعل ومن أراد بالضمان أعم من أن يقابل بمال عبر عنه بالضمان قال انه ضمان المتلف أو جزاء المحل فلكل وجهة هو موليها (قوله وعبارة فخر الاسلام الخ) ان مراده بالفعل أداء الدية فان العاقلة كما شاركوا القاتل فى اداء الدية صار ذلك تخفيفا عليه والمصنف كأنه توهم ان مراده بالفعل هو القتل الذى صدر عن الخاطئ القاتل ولهذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل مخالفا للمحققين والشارح أورد عبارة فخر الاسلام تنبيها على ما أراده من الفعل ولكن فى قوله لا مقام اليقظة تسامح قد يجاب عنه بان معنى كلام المصنف هو ان السهو والغفلة مركوزان فى الانسان فينبغى أن يكونا عذرا لكن هذا أمر لا يتوقف عليه الا بحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام القتل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فيعترض عليه بان النائم البالغ حيث وجد البلوغ ولم يجعل دليلا على دوام الفعل من غير سهو وغفلة

واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالى للوصف الخاص كونه وصفا يناط الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف فى خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم فى العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالمتوسط فمتوسط وما كان بالعالى فهو أبعد ثم قال ان من القياس مؤثرا يكون علته منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف فى عين الحكم أو فى جنسه أو جنسه فى عين الحكم ومنه ملائما أثر جنس الوصف فى جنس الحكم وذهب المصنف الى ان المناسب يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين او النسب والعقل والاغة شرط زائد على ذلك وفسروه 
بكون الوصف على وفق العلل الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ولا بدان يكون اخص من مصلحة حفظ النفس واخواته قيل لا يوجد فى كلام الفريقين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو لا يبالى بمخالفتهم عند اصابة الحق والبعد عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام (قوله يسمى المصالح المرسلة) أى المطلقة

كالبيع اذ لا حرج فى دركهما) تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا ان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا يعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان فى الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة

للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة  انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند

البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فى جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه عما يسهو فى وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم تقم البلوغ مقام اليقظة حتى أبطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضا فى التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج فى درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التى يتعذر الوقوف عليها يقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعى فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه)

أى لسان الحاكى (خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره وأما الذى من غيره وكل

فالاكراه) هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة (وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم الرضا ومفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم الرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بهما لا ينافى الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض) كما اذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما اذا أكره على الافطار فى نهار رمضان (أو رخص)

---

القصد فى النائم ووجود الرضا فى غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن فى قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم أمر ظاهر ولان الذى يحتاج الى اثباته فى أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامة شئ مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا فى المكره (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضا فلو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى أصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره أو باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة (قوله وأما الذى من غيره) أى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو فى معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكره عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام

وأجاب عنه بانا نقيم الامور الظاهرة مقام الامور الخفية لا مقام الامور الظاهرة فقد أقمنا البلوغ مقام دوام الفعل من غير سهو وغفلة فى اليقظان الذى هو فيه خفى لا فى النائم الذى الغفلة فيه ظاهرة فلو كنا اعتبرنا فى النائم كان يلزمنا اقامة البلوغ مقام اليقظة أيضا حيث جعلنا النائم كاليقظان فى اعتبار البلوغ فيه أيضا دليلا على دوام الفعل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة فيه وعلى هذا التقدير لا تسامح وان كان حمل الكلام عليه لا يخلو عن نوع تكلف وبعد ما على تقدير التوضيح كما لا يخفى (قوله ينعقد نظرا الى أصل الاختيار الخ) الاحسن عبارة فخر الاسلام قال وهو يجب ان ينعقد ليكون اشارة الى عدم الرواية عن أصحابنا (قوله وأما غير ملجئ) نحو الاكراه بالقيد أو بالحبس مدة مديدة أو بالضرب الذى لا يخاف منه التلف على نفسه فالملجئ لعدم الرضا ويفسد الاختيار وغير الملجئ يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وبهذا ظهر ان قوله فى تعريف الاكراه لو خلى ونفسه قيد لعدم اختيار المباشرة لا لعدم الرضا لانه ثابت سواء خلى ونفسه أم لا وههنا نوع ثالث ذكره

كما اذا أكره على اجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما اذا أكره على قتل مسلم بغير حق (حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار) أى ولا ينافى الاختيار (لانه حمل على اختيار الاهون وأصل الشافعى فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الاكراه عند الشافعى اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا اما ان لا يكون واعلم انى أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل



مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه) أى رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فتبطل الاقوال كلها) لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الاموال) أى اذا أكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل (وان لم يكن عذرا لا يقطع) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزانى ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبب) جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى فأجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبب (وان كان الاكراه حقا لا يقطع أيضا) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه) متعلق بما ذكر وهو اسلام

وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة أخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان أريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو ترك وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد انه لو ترك يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغرى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر وأكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار لفرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أى الاكراه لا ينافى الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو أهون عند الحامل أى أرفق له ويحتمل ان يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به (قوله واصل الشافعى) أى القاعدة التى قررها الشافعى رحمه الله فى باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أولا وهو الاكراه بحق والثانى لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما ان يكون عذرا شرعيا أولا فان كان عذرا شرعيا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول

بفخر الاسلام وهو أنه يهم بحبس ولده أو ابنه أو ما يجرى مجرى ذلك وهو لا يعدم الرضا وهذا النوع انما يدخل فى تعريف الاكراه اذا عرف بحمل الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه واما فى التعريف الذى ذكره الشارح فلا يتحقق الرضا فيه بالفعل وكانه لم يجعل من أقسام الاكراه لعدم ترتب أحكامه عليه (قوله كالاكراه بالقتل على شرب الخمر) قيل فيه مسامحة وكذا فى قوله كالاكراه على قتل مسلم بغير حق لان الاول مثال لما كان المكره عليه فرضا والثانى لما كان حراما والاكراه ليس بمكره عليه وليس بفرض ولك أن تقول المتمثل به لا يلزم ان يلى الكاف بل يكفى ان يستفاد مما فى حيزه (قوله وبهذا يسقط الاعتراض الخ) فيه بحث وهو ان المصنف قال حتى يؤجر مرة ويأثم اخرى فان كان فى الاباحة اجر واثم فقد عاد الاعتراض وان لم يكن فلا وجه لذكر الاباحة ثم هذه النتيجة حيث لا اثم ولا أجر فيها اللهم الا ان يقال ذكر المباح استطرادى لاستيفاء الاقسام وان لم يكن له دخل فى النتيجة المذكورة وقد يقال المراد بالمباح ما يعم المندوب كما أريد بالفرض ما يعم الواجب ليثاب على فعله (قوله وقال الامام البرغرى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا) هكذا وقع فى النسخ والظاهر أن تكون العبارة حراما بدل مباح اذ الظاهر ان حرمة القتل بالاكراه وكذا حرمة الزنا بالمرأة مجمع عليه (قوله ولعل فخر الاسلام انما فرق الخ) هكذا فى النسخ ولم أقف ان فخر الاسلام فى أى موضع فرق بين كلمة الكفر والافطار فى حكم

هى راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميت بها الاخالة اذ القياس أصل معين فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخصص

الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء (لا الاسلام الذمي به) أي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا ان الاكراه الملجئ لما فسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا) اى صيرورة اختيار الفاعل



كالمعدوم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك)

بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضى ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أى المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا أكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزانى مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم فاعل من الايلاء يعنى لو أكره المولى على التطليق بعد مضى مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضى المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضى المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده) أى عند الشافعى رحمه الله سواء لان فى الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضى دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلنا) يعنى ان الاصل المقرر عند أبى حنيفة رحمه الله وأصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما أكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعنى ان شيأ من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل

---

الترخص فان المذكور فى هذا الموضع من اصول فخر الاسلام التسوية بينهما ثم فرق المصنف بينهما حيث جعل الافطار فى نهار رمضان بالاكراه من المباح واجراء كلمة الكفر من غير المرخص فلو قال ولعل المصنف انما فرق لكان ظاهرا (قوله فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق) وغيره من الامور العشرة التى يجمعها قوله

طلاق عتاق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر

ظهار وايلاء وفىء وهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر

---

اى كونه آلة له (ينسب الى الحامل والا) اى وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع (فان كانت) اى الاقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها) اى الاقوال التى لا تنفسخ (تنفذ مع الهزل وهو ينافى الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو ينافى الاختيار اصلا) اى ينافى اختيار الحكم اصلا (واما اختيار السبب فحاصل

---

هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق الا انه علم قطعا ان الشرع يؤثر الكلى على الجزئى وان حفظ الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد (قوله كالكفر فى الحرمة) قيل هذا من قبيل المركب ورد بأن فيه جهة وحدة فالتقبيل فذلك الاعتبار وكذا الصغر (قوله قد يوجد شهادة الخ) قيل عليه التحقق بدون كل واحد من فيه الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين باعتبار أن يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير ورد بان أحد نوعى الغريب المردود لما كان ما لم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ما قرره دل على جواز عدم اعتباره فى الجملة وهو يقتضى انفكاكها عن التأثير فى الجملة وهو يقتضى التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدونه

فى الخيار فلا تنفذ) اى الاقوال التى لا تنفسخ (بالاكراه وهو يفسد الاختيار اولى) وجه الاولوية ان فى الهزل اختيار المباشرة والرضا بهما ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل فى الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين فى الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما فى الاكراه مع فساد الاختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل فى الهزل بدون الفساد اما فى الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع فى الهزل الوقوع فى الاكراه (واذا اتصل بقبول المال) اى اذا اتصل الاكراه بقبول المال فى الطلاق (يقع الطلاق بلا مال لانه) اى الاكراه (يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) اى على المال (كما فى خلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بلا مال بخلاف الهزل (اما عند ابى حنيفة رحمه الله فلان الرضا بالسبب ثابت) اى فى الهزل (دون الحكم فيمنع ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) اى على المال فى الخلع طريق الهزل (كما فى خيار الشرط فى جانبها) اى اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال فى جانبها لان شرط الخيار فى جانب الزوج لا يصح فى الخلع لما عرف ان الخلع يمين فى حقه معارضة فى حقها (واما عندهما فالهزل

فيه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر فى الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمن كان فى وسعة تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن فى وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا اكره غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة (قوله فلا ينفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار أولى) يعنى ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط فى منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا بهما جميعا فى كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضا فى جانب الحكم وان وجدا فى جانب السبب وفى الاكراه لم ينتف الاختيار فى السبب ولا فى الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ فى الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا امورا أربعة هى اختيار السبب والحكم والرضا بهما ففى الهزل يوجد اختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفى اختيار الحكم والرضا به وفى الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفى الرضا بهما ففى كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة فى الهزل ومع الفساد فى الاكراه فلا يكون الاكره أولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم فى الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان فى كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين فى الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر فى عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) أى الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهى مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على

(قوله واعترض المصنف) الانسب بعبارة المصنف فى تقرير الاعتراض ان يقال ان فى الاكراه اختيار السبب مع الفساد دون الرضا وفى الهزل اختيار السبب بلا فساد والرضا ايضا فلا يلزم من النفاذ فى الهزل النفاذ فى الاكراه فضلا عن الاولوية وتحقيق الجواب ان اختيار السبب فى الاكراه يستلزم الحكم بخلاف الهزل ويدل عليه كلام فخر الاسلام حيث قال لان الاكراه لا يعدم الاختيار فى السبب والحكم جميعا بل يعدم الرضا بهما بخلاف الهزل فانه يعدم الاختيار والرضا بالسبب وتحقيق الاختيار فى الحكم ادخل فى النفاذ من تحقيقه فى السبب لان الحكم مقصود والسبب وسيلة اليه ثم ان الاختيار هو المعتبر فى عامة الاحكام دون الرضا فلا يفيد تحقق رضا الهازل فى السبب اولوية نفاذ الحكم

اذا لم يلاحظ المعنى المعتبر فى اغرب المردود (قوله لا يقبل عندنا) قيل اى لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو التأثير وقيل بان حصول كان الاعتبار فيه يوجبه والا فيستحيل (قوله نظير اعتبار الجنس فى الجنس) قيل عليه المراد هنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل ابعد الاجناس فضلا عن المؤثرات تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة وحل الميتة وغير ذلك (قوله فيعتبر فيه اعتبار الشارع) قيل عليه ان ذلك لا يقتضى الا ان يكون له اصل فى الشرع والمراد من ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع

لا يؤثر فى بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ و يتوقف على الرضا كالبيع والاجارة يفسد و الملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا

نوع الوصف أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسر ثم به التأثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخر من مسالك العلة كيف وقد جوز تم التعليل بغير المؤثر أيضا ورد بانه لولم يعتبر اعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التى بيناها بانها نعلم و بعلما ها



علة من عند أنفسنا لزم نصب الشرع من عندنا وذا غير جائز وبالجملة المعتبرة فى الشرع ما يصلح دليلا على الخصم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب أن يكون العلة مما عتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى تكون مانعة عن الخصم ومبرأة عن المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفى الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعتبر ما دل دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير عدم اعتباره لا يصلح دليلا ملزما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال فخر الاسلام ان كفاية الاخالة خيال أمر باطل لانه ظن لا حقيقة له ولا يصلح أن يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه لا ينفك عن المعارضة لان كل خصم يحتج بعلة فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تحتمل لزوم المعارضة كما لا تحتمل لزوم المناقضة (قوله ولان العلل المنقولة) قيل عليه ان هذا الدليل الاول ان الاقيسة المنقولة

كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان فى كثير من ويتوقف الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه أخر كالطرد وتخريج المناط والسبر والتقسيم ورد بانا لا نسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف فى سقوط النجاسة عن سؤر الهرة وكذا انفجار الدم فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا الازمان كذا عدم

الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال أى ان يتحد محلاهما بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق و يلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيه ح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق و يلزم المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبى حنيفة رحمه الله انه قد تحقق فى الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط فى جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم وان وجد شرط الاقالة وانما قال فى جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم الرضا والاختيار فى الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا فى السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر فى الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره فى المنع ولم يؤثر فى احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر فى الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق و يلزم لزومه وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع فى المال دون الطلاق لان المال فى الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن فى البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب فى البيع فكذا فى الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه فى البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع ابدا (قوله وان كانت) أى الاقوال مما ينفسخ و يتوقف على الرضا ينعقد فاسدا أما الانعقاد فلصدورها عن أهلها فى محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو أجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ

من نفاذ المكره ولا مساواة النفاذين وقد يدفع الجواب المذكور بان المكره لم يختر الا السبب لاندفاع ضرورة الاكراه به ولا يلزم منه اختيار الحكم لجواز تخلف الحكم عن السبب و يجاب عن اصل الاعتراض بان الهازل اختار السبب و رضى به مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضا به والمكره انما امتنع عن السبب لئلا يثبت الحكم فلم يكن فى اختيار السبب ملاحظة عدم اختيار وان لم يكن له اختيار الحكم أيضا فكان الاكراه فى عدم الاختيار للحكم دون الهزل فتأمل (قوله كما اذا طلقت الصغيرة) أى على مال (قوله لو أكره على تطليق امرأته) وهى غير مكرهة قلنا المعارضة الخ قيل هذا الجواب ضعيف لان دعوى المقر له مرجح والتحقيق ان الاصل العدم ودعوى المقر له أو تصديقه يعارضه وبالاقرار يرجح الوجود لكن الاكراه مع أنه يعارض الاقرار يدل على عدم المخبر به فانه لو كان له وجود لم يمتنع عن الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه فتوقفه وامتناعه عن الاخبار الا بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل

وكذا الاقارير كلها القيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منه اما لا يحتمل ذلك) اى كون الفاعل آلة للحامل (كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع  ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا) فان البيع حينئذ يصير غصبا

ويتوقف على الرضا لان الرضا معتبر فى النوعين فيتوقف النفاذ والتطرق حد الاكراه من الضرب أو الحبس مفوض الى رأى الحاكم (قوله وكذا) أى مثل التصرفات التى لا تنفسخ الاقارير كلها من الماليات وغيرها فانها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أى وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضا فهو دليل على الكذب أى عدم وجود المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه ان الصدق هو الاصل فى المؤمن و وجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليلا على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما هى فى المدلول لا الدليل فغاية ما فى الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله والافعال منها ما لا يحتمل) أى كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من أحكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما أكل أو شرب كما اذا اكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا اكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات فى ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا فى الزنا لو اكرهه عليه كان العقر على الزانى لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغى أن يكون الضمان على الحامل أى المكره والثانى وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية اولا أما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل و جعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية فى ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل و رضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين فى محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وأورد فخر الاسلام لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه

التعارض فقط واليه يشير قول المصنف لقيام الدليل على عدم المخبر به (قوله فقد اختلف الروايات) فى شرح الطحاوى والخلاصة يجب الضمان والغرم على الفاعل لان منفعة الاكل والوطء حصلت له وفى المحيط على الحامل اذ الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه يمكنه الاكل بدونه غالبا فكانه قبض بنفسه فصار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان * قال المصنف (لان فى تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه) اعترض عليه بان كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب أن لا يكون الفاعل آلة للحامل فى شئ من الصور فان الحامل انما يكره الفاعل ليكون الفعل للفاعل لا ليكون للحامل فاذا صار للحامل يكون فيه مخالفة وأجيب عنه بان لا يكون الفعل هناك الا للفاعل لكن ذلك الفعل ينسب الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل وأما فى هذه المسئلة وهى اكراه محرم محرما على قتل الصيد فالحامل آمر للفاعل بالجناية على احرام نفسه بقتل الصيد فلو لم يكن هذا الفعل جناية على احرام

الاتيان بما ينافى الصوم فى عدم اختصاصه بالتعرض للمذكورة فى الامثلة كلها أنواع وعلى تقدير عدم كونها أنواعا فلا أقل من كونها أجناسا قريبة (قوله وبتنقيح المناط قال الغزالى رحمه الله هو النظر فى تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التى لا مدخل لها فى الاعتبار كما تبين فى قصة الاعرابى ان لا مدخل فى وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو كونه اعرابيا الى غير ذلك حتى يتعين فى وطء المكلف الصائم فى نهار رمضان عامدا وفوات ركن الصوم اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف فى صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص او اجماع وأما الاول فهو دونه وان أقر به أكثر منكرى القياس وأما تخريج المناط فهو النظر فى اثبات علة الحكم الذى دل النص أو الاجماع عليه دون عليه الفرع كالنظر فى اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا فى الرتبة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس (قوله والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية) قيل اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما فى المتضايفين أو تأخر كما فى المعلول او غيرهما كما فى الشرط المساوى فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب

(والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك) أى لايحتمل كون الفاعل آلة للحامل (لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله) فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولى لكنه اتلاف ففى المعنى الاول لم يجعل آلة له فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله (فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل) لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل (وان لم يلزم منه التبديل) أى وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية (يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضرب به عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط) أى على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط لكن فى الاثم لايمكن جعله آلة لانه أكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما

فالاول كما اذا اكره محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى أن يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما فى الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما التبديل ذات الفعل كما اذا اكرهه الغير على بيع الشئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا اما اذا انسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشترى يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جناية ولا فى التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام من أنه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه أنه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء فى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة السيف والطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل (قوله والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك) يعنى ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الآخر كما اذا أكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيقع العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه) هذا هو القسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو اكرهه على رمى صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند أبى يوسف لا قصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت فى كل من الحامل

الفاعل بل على احرام الحامل يلزم ان يكون الفاعل فاعل فعل لم يأمر به المكره فلا يكون آلة له (قوله كما اذا اكره محرم محرما) ولو كانا حلالين فى الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على الحامل ولو توعده بحبس كانت على الفاعل خاصة كذا فى المبسوط (قوله ثم لا يخفى الخ) يريد به ان الحكم فى هذه المسئلة تخالف

فغضب ثم زل فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب واجيب بأن النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بأنه بحث فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن عادة انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره ورد

والفاعل

والمحرمات أنواع حرمة لاتسقط بالاكراه ولايدخلها الرخصة كالقتل والجرح

والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك

والفاعل لبقاء الاثم فى حق الآخر وعند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على مايتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف فى يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما فى حق الاثم فالفاعل لايصلح آلة لانه لايمكن لاحد أن يجنى على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولايتصور القصد بقلب الغير كما لايتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة وأما الفاعل فلاطاعته المخلوق فى معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بمباشرته وفى هذا الكلام تصريح بان لزوم تبديل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لايحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن فى الاثم لايمكن جعله آلة معنى لان المعتبر فى الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والمحرمات أنواع) لما مر كان حكم الافعال المكره عليها فى انها عن تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التى لايجوز الاقدام عليها عند الاختيار فى أنه يكون حراما أو مباحا أو مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط أو لا والثانى اما أن تحتمل الرخصة أو لا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لايحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما أن يكون فى حقوق الله تعالى أو فى حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما أن تحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين فى الكتاب (قوله والزنا) يعنى زنا الرجل بالمرأة لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل مايحتمل الرخصة (قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده) اذ فى فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما فى الاكراه على القتل لان طرف المؤمن فى الحرمة بمنزلة نفسه فى حق الغير حتى لايحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو فى حق صاحبها لافى حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولايبذلون اطرافهم لذلك (قوله والزنا قتل) اما من جهة ان من لانسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه لايجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد فى صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفى مثل هذا النسب فيهلك الولد (قوله والاكراه الملجئ يبيحها) أى يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لاتثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس أو العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار

---

الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لايحصل آلة مطلقا وههنا يجعل آلة فى حكم لافى حكم وأيضا هو من القسم الاول من الاقوال وهو مالايحتمل الفسخ وقد أورده فى أثناء الافعال وقد يعتذر عنه بان هذا اشكال يرد على الحكم المتقدم حيث لايحتمل ان يجعل آلة لانه من الاقوال فلاجل ذلك ذكره ههنا وأجاب عنه وفيه انه يفيد مناسبة ذكره فى هذا المقام والمدعى السببية ذكره فى غير هذا المقام ولا تدافع بينهما (قوله وأما الحاق الاطراف بالاموال الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان الاطراف ملحقة بالاموال ولهذا لواتلف مال الغير صيانة لنفسه عند المكره فينبغى ان يجوز له قطع طرف الغير صيانة نفسه وتقرير الجواب ظاهر (قوله ربما ينفى مثل هذا النسب) قيل هذا غير مفيد لانهم جعلوا الزنا فى حكم

---

وهما فى ذلك سواء) أى القاتل والمقتول واذا كانا سواء لايحل للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه (وكذا جرح الغير) أى اذا أكره على جرح الغير بالقتل لايحل له الجرح (ولا جرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى) فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب من الغير هلاك فان أكره على الزنا لايحل له الزنا (وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه (حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ) اى لايبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة

---

بأنه انكار الضرورى وقدح فى جميع التجربيات فان من لايتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك قطعا من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فيتبعونه فى الطرق ويدعونه بذلك الاسم واهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المثل ان دوران الشئ مع الشئ آية كون المدار علة للدائر قال صاحب الكشف الحقائق والاحكام العقلية لاتختلف باختلاف الاحوال

(وحرمة لا تسقط لكن تحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله التي لا تحتمل السقوط أبدا كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط أبدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه) اي اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المراة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب (ولما رخص زناها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ للشبهة

بالخمصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع المكره عن أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط وأما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص العبد في فعله مع بقاء الحرمة وهي اما في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل السقوط كالايمان أو محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل السقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا الا أن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى يحتمل السقوط في الجملة بالاعذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا رخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة

القتل مطلقا والاهلاك اللازم من هذا الدليل جزئي يحتمل الوجود والعدم فلا يثبت به الامر الكلي بل الجواب ان الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي صورة أخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلاكا كاعتبار الغالب ودفعا للمفسدة (قوله حتى لو شرب الخمر الخ) هذا استحسان وفي القياس يحد لانه لا تأثير للاكراه القاصر في الاباحة فصار وجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه الكامل أوجب الحل فاذا قصر صار شبهة (قوله بشرط اطمئنان القلب بالايمان) لو أظهر الكفر وقلبه مطمئن بالايمان لم يأثم ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر باذلا لا نفسه لاعزاز دين الله تعالى أخذا بالعزيمة صار مثابا الا ترى ان حبيب بن عدى امتنع عن اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل الشهداء وقال رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين أخذوه وباعوه من أهل مكة فجعلوا يعاقبونه على أن يذكر آلهتهم بخير ويسب رسول الله عليه السلام وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فصلبوه وذكر في بعض المغازي أن حبيبا رضي الله عنه عند صلبه وسلبه قال

لقد جمع الاحزاب حولي والبوا * قبائلهم واستجمعوا كل مجمع
وقد صرفوا أبناءهم ونساءهم * وقربت من جذع طويل ممنع
الى الله اشكو غربتي بعد كربتي * وما جمع الاحزاب لي عند مصرعي
وقد خيروني الكفر والموت دونه * وقد ذرفت عيناي من غير مجزعي
ومالي حذار الموت اني لميت * ولكن حذاري جحم نار تبلقع
٧ فذا الفراش صبرني على ما أصابني * فقد بضعوا لحمي وقد بان مطمعي
وذلك في ذات الاله وان يشأ * يبارك على أوصال شلو ممزع

الشلو العضو والممزع المفرق (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) فان قلت المرأة ان لم يكن لها زوج لا تمكن من تربية الولد فيفضي الى الهلاك أيضا فلا فرق بين زنا المرأة قلت الرجل هو صاحب البذر والقاء

بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة لضبطها وتطريقا لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع بالشرع وهو النص او الاجماع (قوله فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به) قال صدر الاسلام رحمه الله تعالى تكلم الناس

الزنا

الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهى اى تلك الحرمة اما فى حقوق الله تعالى الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها فان الحرام هو اجراء كلمة الكفر وحق الله تعالى هو الايمان وفى العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هى الصلاة فيكون فى قوله فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق الله تعالى ترك الحرام حرمة لا تسقط ابدا لكن تحتمل الرخصة (قوله ويحدهو) اى يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غير ملجئ لان الاكراه الملجئ لا يكون رخصة فى حقه كما فى حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصة ثم لا يحد الرجل فى الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس او العضو فالاقدام عليه دفع للهلاك لا قضاء للشهوة وانتشار الآلة لا يدل على الطواعية لانه قد يكون طبعا بالفحولة المركبة فى الرجال (قوله واما فى حقوق العباد) عطف على قوله اما فى حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمته هى من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق العباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر فى حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة اعنى حرمة اتلاف مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم فى نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن فى معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة فى حقوق العباد مثلها فى حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه يعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا ظهر ان فى قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم يسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط

---

البذر فى غيره سبب انقطاع النسب عنه وهو يفضى الى الهلاك واما ما يتعلق بالتمليك وهو الاضافة الى انها ثابت فى جانبهما من غير قصور فالفرق ظاهر (قوله مما يحتمل السقوط نظر) قيل يجوز ان يراد باحتمال سقوط حرمة زنا المرأة سقوط حكمه بالشبهات منضما الى انه ليس قتلا ولهذا سقط عنه بغير الملجئ لا عنه (قوله فالاولى ان يراد) قيل لا شك ان مراد المصنف هو هذا اذ الحرمة فى حقوق الله تعالى التى تحتمل السقوط فى الجملة قسم القسم لا القسم (قوله تسامح) قيل الحرام قد يكون حراما حقا لله تعالى كالزنا وامثاله وقد يكون حراما حقا للعبد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا حقا لله تعالى وقد يكون واجبا حقا للعبد فقول المصنف وهى اما فى حقوق الله تعالى معناه وهى اما فى المحرمات حقا لله تعالى وحق الله تعالى فيها الحرمة كما ان حقه تعالى فى العصمة من الزنا الوجوب فظهر انه لا تسامح فى كلام المصنف (قوله قيدوا الحكم بالاستثناء الخ) قيده محمد رحمه الله فقال كان ماجورا ان شاء الله تعالى قال شمس الائمة تقييده بناء على انه لم يجده نصا بعينه بل قاسه على الايمان والصلاة والصوم وليس هذا فى معناه من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين ورد بان المقيس لا يلزم ان يكون فى معنى المقيس عليه من كل وجه بل يكفى ان يكون ركن القياس موجودا مع شرائطه وبانا لا نسلم ان الامتناع من الاخذ لا يرجع الى اعزاز الدين (قوله تسامحا لان احتمال السقوط الخ) قيل

---

وبعدهو) اى اذا اكرهت المراة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغى انها ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون فى زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل فزناه لا يرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة (واما فى حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه حكم اخويه) اى فى انه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى

---

فى تخصيص العلة قديما وحديثا الا انه لم يرو عن ابى حنيفة وابى يوسف ومحمد وسائر اصحابه رحمهم الله تعالى نص فيه وادعى قوم من اجلاء اصحابنا كالكرخى والرازى والقاضى خليل ابن احمد السجزى والقاضى ابى زيد الدبوسى ان مذهب ابى حنيفة رحمه الله القول بتخصيص العلة واستشهدوا بالمسائل وذكر المحاسبى من الاشاعرة ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول ذلك وعده من مناقبه وفى التحقيق من اجاز تخصيص العلة من مشايخنا رحمهم الله زعم ان ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة رحمهم الله تعالى لقولهم بالاستحسان بالاثر وشرطهم عدم كون الاصل معدولا به عن سنن القياس وعين الوصف المؤثر غير معدوم فيهما بل التأثير وتخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بانه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض

وعدمه في القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط أصلا لكن نفس الصلاة تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب على من أكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق الفراغ منه صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من شهورها وأيامها فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من الفرائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر في ظما الهواجر واقتحمت له موارد السهر في ظلم الدياجر وودعت في بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام والحمد لله رب العالمين

---

دفعه ظاهر فان ما يحتمل السقوط يجب ان يحتمل حرمة ترك السقوط ولا يجوز ان يكون سقوط الصلاة في الجملة بالاعذار ولا يجوز سقوط حرمة تركها في الجملة بالاعذار * هذا آخر ما اردنا ايراده في حواشي الكتاب مستعينا بالملك الوهاب والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين وبعد فقد وقع الفراغ من تسويده في أواخر شعبان لسنة خمس وثمانين وثمانمائة وكان الافتتاح في رمضان من سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة نسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم ويجعله سببا للدعاء بالخير من المستفيدين انه هو البر الرحيم والجواد الكريم

---

(يقول المتوسل بصالح السلف مصححه الفقير عبد الجواد خلف)

نحمدك اللهم أحكمت بمحكم كتابك أصول الشريعه ورفعت فروع الحنيفية السمحة حتى أضحت باذخة منيعه واضحة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ونصلي ونسلم على أفضل نبي ورسول ونقطة استمداد الفروع والاصول المنزل عليه تنويها بالامة كنتم خير امة أخرجت للناس المؤيد شريعته بمحكم الكتاب وصريح السنة والاجماع والقياس وعلى آله وأصحابه فرسان البلاغة في ميادين العرفان والمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان (وبعد) فقد تم باعانة رب البريه طبع هذه المجموعة الاصوليه المشتملة على تحقيقات شريفه وتدقيقات منيفه فيا لها من حواشي أزالت عن شرح التوضيح على متن التنقيح الغواشي وكيف لا وهي لافاضل اجلة من المحققين ولاساتذة جهابذة مدققين اغنياء بشهرتهم عن الاطراء فيهم ومدحهم جزاهم الله احسن الجزاء وجزاء الاحسان واسكنهم بمنه وكرمه اعلى فراديس الجنان بالمطبعة الخيريه بمصر القاهرة المعزيه لمالكها ومديرها المتوكل على العزيز الوهاب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر الله المحرم الحرام افتتاح سنة ١٣٢٤ من هجرة من للانبياء والمرسلين

ختام

---

أو يجب الضمان لوجود العصمة) والله ولي العصمة والتوفيق وبيده ازمة التحقيق

---

لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان التخلف في المستنبطة لا يسمع الا مع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلي يجوز فيه التخلف لمانع فان النار لا تحرق الحطب الرطب (قوله ان التخصيص في الالفاظ مجاز) وردنا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلل تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز (قوله لاجماع العلماء على وجوب التعدية) قيل عليه غلبة الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما في قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص والله اعلم